

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

SOSYOLOJİ BİLİM DALI

TÜRKİYE'NİN MODERNLEŞMESİ BAĞLAMINDA POZİTİVİST OLMAYAN İLERLEME DÜŞÜNCESİ: MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ'TA TERAKKİ FİKRİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Veysel KAYA

BURSA 2021



T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

SOSYOLOJİ BİLİM DALI

TÜRKİYE'NİN MODERNLEŞMESİ BAĞLAMINDA POZİTİVİST OLMAYAN İLERLEME DÜŞÜNCESİ: MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ'TA TERAKKİ FİKRİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Veysel KAYA

0000-0003-0057-3995

Danışman:

Dr. Öğr. Üyesi Fatih AMAN

BURSA 2021

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	**: Veysel KAYA**
Üniversite	**: Bursa Uludağ Üniversitesi**
Enstitüsü	**: Sosyal Bilimler Enstitüsü**
Anabilim	**: Sosyoloji Anabilim Dalı**
Bilim Dalı	**: Sosyoloji Bilim Dalı**
Tezin Niteliği	**: Yüksek Lisans Tezi**
Sayfa Sayısı	**: ……+……..**
Mezuniyet Tarihi	**: ……/……./20....**
Tez Danışmanı	**: Dr. Öğr. Üyesi Fatih AMAN**

TÜRKİYE'NİN MODERNLEŞMESİ BAĞLAMINDA POZİTİVİST OLMAYAN İLERLEME DÜŞÜNCESİ: MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ'TA TERAKKİ FİKRİ

Tarihte sürekli ve çizgisel bir gelişmeyi ifade eden, Batı düşüncesindeki kullanımı özellikle Aydınlanma döneminden itibaren ivme kazanan "ilerleme" (terakki, progress), son dönem Osmanlı düşüncesi ve erken Cumhuriyet dönemi fikir hayatının merkezî kavramlardan biri olmuştur. Bununla birlikte, geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet aydınları modernleşmenin yöntemleri açısından farklı telakkilere sahip oldukları gibi ilerleme konusunda da fikir ayrılıklarına düşmüşlerdir. Nitekim erken Cumhuriyet döneminin önde gelen düşünürleri arasında yer alan ve anti-materyalist, anti-pozitivist ve ruhçu bir felsefeyi benimseyen Mustafa Şekip Tunç, ilerleme kavramını tarihi gelişimi içinde ele almış ve Fransız filozof Henri Bergson'un "süre (durée)" ve "hayat hamlesi (élan vital)" kavramlarından yola çıkarak, Cumhuriyet modernleşmesine Ziya Gökalp-Émile Durkheim çizgisi dışında alternatif bir felsefi istikamet vermek istemiştir. Bu bağlamda tezin konusu; Mustafa Şekip Tunç'un düşüncelerinden hareketle, ilerleme düşüncesinin Türkiye'nin modernleşmesi bağlamında toplumsal, kültürel ve siyasi olarak nasıl bir içerik kazandığının analizini yapmaktır. Tezin amacı ise; Mustafa Şekip Tunç'un terakki fikrini çözümleyerek erken Cumhuriyet dönemi modernleşme anlayışları arasında pozitivist olmayan bir modernleşme anlayışının öncüllerini ve farklılığını ortaya koymaktır.

Anahtar Sözcükler: Mustafa Şekip Tunç, Terakki, İlerleme, Modernleşme, Türk Modernleşmesi

ABSTRACT

Name and Surname	**: Veysel KAYA**
University	**: Bursa Uludag University**
Institution	**: Social Science Institution**
Field	**: Sociology**
Branch	**: Sociology**
Degree Awarded	**: Master**
Page Number	**: .....+.....**
Degree Date	**: ...../....../20....**
Supervisor	**: Dr. Öğr. Üyesi Fatih AMAN**

THE IDEA OF ANTIPOSITIVIST PROGRESS IN THE CONTEXT OF MODERNIZATION OF TURKEY: IDEA OF PROGRESS IN MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ

The concept of progress, which reflects a continuous and linear development in history and gained momentum especially since the Enlightenment in Western thought has been one of the central concepts of the late Ottoman thought and early Republican intellectual life. However, the late Ottoman and early Republic intellectuals differ from each other in terms of progress due to their differing perceptions about the methods of modernization. As a matter of fact, Mustafa Şekip Tunç, among the leading thinkers of the early Republic period and adopted an anti-materialist, anti-positivist and spiritualist philosophy which based on the ideas of Bergson's “duration (durée)” and “vital force (élan vital)”, dealt with the concept of progress in its historical development and tried to give an alternative philosophical direction to the modernization breakthrough of the Republic outside the line of Ziya Gökalp-Émile Durkheim. In this respect, the subject of the thesis is to analyze Mustafa Şekip Tunç's idea of progress in the context of Turkey’s modernization. The aim of the thesis is to analyze Mustafa Şekip Tunç's idea of progress and to reveal the difference of the non-positivist understanding of modernization among the modernization conceptions that emerged after the foundation of the Republic.

Key Words: Musafa Şekip Tunç, Progress, Modernization, Turkish Modernization

ÖNSÖZ

Bir tez çalışması büyük ölçüde kendi kendine dayattığın bir yalnızlık, kendinden şüphe duyduğun anlarda gösterdiğin bir inanç sıçraması ve inatçı bir zihin gerektirir. Nitekim bu tez hayal kırıklığı, ıstırap ve korkuyla karışmış bir sevginin ve emeğin ürünü olarak ortaya çıktı. Tökezlediğimde ellerimi cömertçe tutanlara çok minnettarım. Umarım burada uzmanlığını, coşkusunu, desteğini, uzun ve dolambaçlı yol boyunca sert sevgisini benimle paylaşanlara layıkıyla teşekkür edebileceğim.

Öncelikle Psikoloji lisans eğitimim boyunca derslerden çok sıkılan ve kendisine kaçmak için her koşulda Meksika sınırları icat eden bir öğrenci olarak, çoğu konuda anlaşamasak da hiçbir zaman bunu bir sorun olarak görmeyen ilk danışmanım Prof. Dr. Hüsamettin ARSLAN'a Han'da benimle paylaştığı ve tadına doyamadığım muhabbeti dolayısıyla çok teşekkür ederim. Bu tezi kendisiyle yazmayı çok isterdim. Ama maalesef bu mümkün olmadı. Her ölüm vakitsizdir. Onu da vakitsiz bir şekilde kaybettik.

Hüsamettin hocanın vefatı sonrasında tez danışmanlığımı üstlenmeyi kabul eden, tezi yazdığım süre içerisinde bana tanıdığı özgürlük ile bu süreci kolaylaştıran ve süreç boyunca yaşayacağım olumsuzluklar karşısında hep önceden beni hazırlayan ve teskin eden danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Fatih AMAN hocama çok minnettarım.

Mustafa Şekip Tunç ismini ilk kez bir vesileyle gittiğim Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nin (nam-ı diğer Mülkiye'nin) bahçesinde hararetli bir muhabbet esnasında duydum. Orada Tunç'un ismini kulağıma çalan kişi, üniversiteyi kazandığım ve Bursa'ya geldiğim sene tanışıp kadim bir dostluk geliştirdiğimiz Fırat MOLLAER abimdi. Mustafa Şekip Tunç çalışmak istediğimi söyledikten sonra onun bu konuda beni yüreklendirmeleri ve bana yol gösterici telkinleri olmasa büyük ihtimalle Tunç ismi kulağıma çalınmış ancak sonrasında unutulmuş olacaktı. Ona duyduğum minnettarlığı kelimelerle ifade edemem.

Ve tabi ki annem, babam… Hakkınızı asla ama asla ödeyemem. Umarım sizi bir gün hakkıyla gururlandırabileceğim.

İÇİNDEKİLER

Sayfa

BİRİNCİ BÖLÜM

İLERLEME FİKRİ VE MODERNLEŞME: TEORİK ÇERÇEVE

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE MODERNLEŞMESİ: TARİHSEL BİR DÖKÜM

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ VE TERAKKİ FİKRİ

GİRİŞ

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan önce başlayan ve günümüze kadar olan süreçte Türk Düşünce Hayatı'nın belki de en önemli konusu modernleşme olmuştur. Batı karşısında alınan askeri yenilgiler ve devletin içine düştüğü çöküş süreci nedeniyle başlayan ıslahatlar, zamanla kapsamını genişleterek siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel alanlara yayılım göstermiş, "Genç Osman'dan beri başlayan" bir modernleşme temayülü geliştirmiştir.[1] İlk olarak Osmanlı Devleti'nde sınırlı alanlarda ifadesini bulan modernleşme isteği, Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte "ıslahat" düşüncesinden "inkılap" düşüncesine evrilmiş ve topyekûn bir modernleşme projesine dönüşmüştür.

Öte yandan bu modernleşme projesi, Batı'yla karşı karşıya gelmenin yol açtığı problemleri de beraberinde getirmiştir. Bu problemler modernleşmenin yöntemi, içeriği ve derecesiyle alakalıdır. Öyle ki Türkiye'nin modernleşme tarihine bakıldığında Batı'nın niteliğinin saptanması ve ondan alınacak unsurların neler olacağı konusunda kısmen genel bir kanaatin varlığından bahsedilebilinse de "modernleşmenin kapsamı ve derecesi sorunu, Türk düşünce dünyasının başat konusu haline gelmiş; politik konumlanışlar, dünya görüşleri kültürel yaşam üzerinde belirleyici etkide bulunmuştur".[2] Zaten Osmanlı Devleti'nin çöküş evresinde Batılılaşma bağlamında ortaya çıkan ve Türkçülük, İslamcılık, Batıcılık gibi fikir akımlarını kuran tartışmalar da Cumhuriyet'in kurulmasıyla beraber Kemalistler ile muhafazakârlar arasında esas bölünme eksenini oluşturan bir işlev görmüştür. Başka bir ifadeyle, tartışmaların mahiyeti modern medeniyetin getirdiği yenilikler ile kültürel unsurlar arasında nasıl bir dengenin kurulacağı üzerine olmuştur. Dolayısıyla modernleşme tartışmaları, Türkiye'nin tarihsel süreçte nasıl bir istikamet belirleyeceği konusunda çok önemli bir konumda yer almaktadır.

Bu çalışmada modernleşmeyi diğer ilerici tarihsel değişimler gibi geniş veya belirsiz bir anlamda değil, tarihsel olarak belirlenmiş bir süreç olarak tanımlıyoruz. Çünkü modernleşme kavramı, son iki yüz yılda dünya tarihini karakterize eden ve on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında meydana gelen çok yönlü devrimlerden kaynaklanan büyük ölçekli sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel değişikliklerin spesifik toplamını ifade eden bir kavramdır. Bu açıdan iki anlamda küresel olma eğiliminde olan bir süreçtir: İlgili

---

[1] Mustafa Şekip Tunç, *Terakki Fikri: Menşei ve Tekâmülü*, 1. b., İstanbul: Anahtar Kitaplar, 2005, ss. 20-21.
[2] Gökhan Oğuz, *Sosyolojik Yaklaşımlı Türk Milliyetçiliğinde Türk Modernleşmesi: Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan, Erol Güngör, Yılmaz Özakpınar*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, s. 1.

toplumların tüm yönlerini etkiler ve Batı Avrupa'daki doğum yerinden aşamalı olarak dünyanın geri kalanına yayılır. Burada Batı toplumlarının modern toplumlar olarak konumlandırılmasının altında yatan sebep sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel özellikleri açısından geleneksel toplumlardan farklılaşmış, böylece modernliğin sembolü haline gelmiş olmalarıdır. Dolayısıyla modernleşme, on beşinci ve on sekizinci yüzyıllar arasında ilk olarak Batı'da ortaya çıkan ve yeni bir çağ tecrübesi olarak eyleyen ve ıstırap çeken insanın tarihsel zamanla arasındaki ilişkiyi hem teoride, hem de görgül düzeyde tamamen değiştiren modernlik kavramını ima eder.[3]

Modernliği ortaya çıkaran süreçte modern demokrasilerin (doğal haklar ve halk egemenliği talebi yoluyla) ve bir dünya pazarının (uzun mesafeli ticaretin yoğunlaştırılması ve diğer kıtalarda Avrupa'nın genişlemesi yoluyla) oluşumu, yüzlerce yıllık bir süreç sonunda mümkün olmuştur. Örneğin, 1600'lerdeki İngiliz iç savaşlarına ilk anayasal monarşi ile son veren "Muhteşem Devrim", 1700'lerin sonunda Fransa'da ve Amerika Birleşik Devletleri'nde gerçekleşecek olan demokratik devrimleri hazırlamış; Newton'un bilimi ve Descartes'ın felsefesi ise modern bilimsel devrimi öngörmüştür. Bunlarla beraber modernlik, formülasyonunu Aydınlanma'nın felsefi tartışmalarında alarak on sekizinci yüzyılda olgunluğa ulaşmıştır. Zira modernliğin kurulmasında önemli bir işlev gören ilerleme fikri ancak on sekizinci yüzyılda kemale erebilmiştir.[4]

Batı düşüncesine bakıldığında modernliğin kendi imajını ve umutlarını besleme konusunda ilerleme fikrinden daha başarılı ve temsil edici bir fikir yoktur.[5] Hristiyan tarih teolojisinin sekülerleştirilmesiyle birlikte bilhassa Aydınlanma döneminde sınırsız ve önlenemez bir yapısal içerik kazanan ilerleme fikri, doğa felsefesindeki anlamıyla evrende kalıcılık ve devamlılığın olmadığını, aksine sürekli olarak ileriye doğru bir değişimin olduğunu belirten bir gelişme yasası olarak ele alınmaktadır. Tarih felsefesindeki anlamıyla ise toplumun daima ileriye doğru bir iyileşme gösterdiğini ve bu iyileşmenin nihai olarak toplumsal ve evrensel bir adalete doğru gideceğini belirtmektedir.[6] Batı düşüncesinde yüzlerce yıldan bu yana tartışılagelen ilerleme kavramı, son dönem Osmanlı Düşüncesi ve Cumhuriyet Dönemi fikir hayatında da önemli bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e

[3] Reinhart Koselleck, *Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar*, 3. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, ss. 85-86.
[4] Bkz. Kenneth Allan, *Çağdaş Sosyal ve Sosyolojik Teori*, 1. b., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020.
[5] Arnold Burgen, Peter McLaughlin, Jürgen Mittelstraß, "Introduction", *The Idea of Progress*, ed. Arnold Burgen, Peter McLaughlin, Jürgen Mittelstraß, Berlin: Walter de Gruyter, 1997, s.IX.
[6] Doğan Özlem, "Terakki (İlerleme) Fikrinin Kaynağı ve Gelişimi", *Muğla Üniversitesi SBE Dergisi*, S. 14 (2005), s.206.

geçiş sürecinde Cumhuriyetçi aydınların, muasırlaşma/ batılılaşma/ modernleşme yolunda farklı istikametler telakki etmeleri, ilerleme kavramının dönemin fikir hayatına damgasını vurmasına yol açmıştır.

Türk Düşünce Tarihi'nin önde gelen düşünürleri arasında yer alan, felsefe itibariyle anti-materyalist, anti-pozitivist, spiritüalist bir felsefeyi benimseyen ve yaşadığı dönemin problemlerine çözüm getirmeye çalışan Mustafa Şekip Tunç, on dokuzuncu yüzyıl sonlarından itibaren gelişmeye başlayan pozitivist modernleşme anlayışı ile dayanışmacı ve cemiyetçi Gökalp sosyolojizmine tepki olarak Bergsonculuğu Türkiye'nin modernleşme anlayışı bağlamında savunmuştur.[7] Bu kapsamda Tunç, özellikle ilerleme kavramını tarihi gelişimi içinde ele almış ve özellikle Bergson'un "süre (durée)" ve "hayat hamlesi (élan vital)" fikirlerinden yola çıkarak, Cumhuriyet'in modernleşme atılımına Ziya Gökalp-Émile Durkheim çizgisi dışında alternatif bir istikamet vermek istemiştir. Özellikle Cumhuriyet'in kurucu elitlerinin benimsediği pozitivist ilerlemeden mülhem modernleşme anlayışını kıyasıya eleştiren Tunç, geliştirdiği felsefi söylemi "süre, hayat atılımı, açık toplum, açık ahlak ve sıçramalı tekâmül" kavramları üzerine kurarak resmi modernleşme anlayışını "soyut-yapıcı siyaset anlayışının dayandığı akılcı temellerde ilerleyen bir toplum mühendisliği projesi olarak görülmekten" çıkartmaya çalışmıştır.[8] Bu açıdan çalışmanın konusu; Mustafa Şekip Tunç'un terakki fikrinden hareketle, Türkiye'nin modernleşmesi bağlamında ilerleme düşüncesinin toplumsal, kültürel ve siyasi olarak nasıl bir muhteva kazandığının analizini yapmaktır. Çalışmanın amacı ise; Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra ortaya çıkan modernleşme anlayışları arasında, Mustafa Şekip Tunç'un terakki fikrini çözümlemek ve bundan mülhem pozitivist olmayan modernleşme anlayışının farklılığını ortaya koymaktır.

Tunç hakkında günümüze bazı çalışmalar yapılmıştır. Ancak yapılan bu çalışmalar daha çok İlahiyat Fakültelerinde yapılmış ve bu yönüyle Tunç'un din felsefesi ile din psikolojisi konusundaki fikirlerini ele alan çalışmalar olmuştur. Bu nedenle Tunç'un felsefi, siyasi ve içtimai görüşleri Türk Düşünce Tarihi'nde geri planda kalmıştır. Bununla birlikte son dönemlerde Tunç hakkında onun bu görüşlerini de ortaya koyan çalışmaların sayısında artış olmuştur. Özellikle Yakup Yıldız'ın 2010'da yaptığı *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri*[9] başlıklı doktora tezi Tunç'u bütünüyle ele alan ilk çalışma olarak değerlendirilebilir. Bu çalışmada Yıldız Tunç'un hayatını, eserlerini, felsefi ve siyasi

---

[7] Bkz. Nazım İrem, "Mustafa Şekip Tunç", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, C. 3.
[8] a.g.e., s. 259.
[9] Bkz. Yakup Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

görüşlerini ele alarak çok kapsamlı bir çalışmaya imza atmıştır. Özellikle çalışmanın sonuna eklediği bibliyografya ileride Mustafa Şekip Tunç hakkında çalışma yapacak araştırmacılara büyük kolaylıklar sağlamıştır.

Bu çalışmanın dışında siyaset bilimi ve sosyal bilimler alanında Serhat Buhari Baytekin'in 2007'de yapmış olduğu *Mustafa Şekip Tunç'un Sosyal ve Siyasal Düşüncesi*[10] başlıklı yüksek lisans çalışması Tunç'un görüşlerine siyasal ve sosyal açıdan yeni bir bakış getirmesi dolayısıyla önemli bir çalışma sayılabilir. Bir diğer çalışma da İlhan Yaylalı tarafından 2014 yılında yaptığı ve Tunç'un şuurlu muhafazakârlık görüşünü ele alan *Şuurlu Muhafazakârlık: Mustafa Şekip Tunç Düşüncesinde Birey, Toplum, Siyaset*[11] başlıklı yüksek lisans çalışmasıdır. Çalışmada esas olarak Tunç'un şuurlu muhafazakârlık görüşü onun birey, toplum ve siyaset kavramları nezdinde incelenmektedir.

Tunç hakkında yapılan çalışmalara bakıldığında daha önce özgül olarak onun terakki fikri hakkında ortaya koyduğu görüşleri inceleyen bir çalışmanın olmadığı hemen göze çarpar. Oysa kanaatimizce Tunç'un siyasi ve sosyal görüşlerinin merkezi kavramını terakki fikri oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmamızın Tunç'un görüşlerine terakki fikri perspektifiyle bakılmasında ve ortaya koyduğu modernleşme anlayışının resmi modernleşme anlayışından ne türden farklılıklar sergilediğinin anlaşılmasında yararlı olacağını düşünüyoruz. Bu minvalde çalışmanın ilk bölümünde ilerleme fikri ile modernleşme kavramının kuramsal analizleri yapılacak ve tarihsel süreçte bu iki kavramın ne türden anlam dönüşümleri geçirdiği incelenektir. İkinci bölümde ise Türkiye'nin modernleşmesi bağlamında terakki tartışmaları ortaya konarak Osmanlı Devleti'nin çöküş sürecinde başlayıp Cumhuriyet'in ilk yıllarına uzanan modernleşme çabalarında nasıl bir yöntem izlendiği açıklanacaktır. Son olarak üçüncü bölümde ise Mustafa Şekip Tunç'un hayatı, eserleri ve felsefi görüşleri hakkında genel bir değerlendirme yapılıp, müstakil olarak onun terakki fikri ve bundan mülhem pozitivist olmayan modernleşme anlayışı ortaya konacaktır.

[10] Bkz. Serhat Buhari Baytekin, *Mustafa Şekip Tunç'un Sosyal ve Siyasal Düşüncesi*, (Yüksek Lisans Tezi Tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
[11] Bkz. İlhan Yaylalı, *Şuurlu Muhafazakârlık: Mustafa Şekip Tunç Düşüncesinde Birey, Toplum, Siyaset*, (Yüksek Lisans Tezi Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

BİRİNCİ BÖLÜM

İLERLEME FİKRİ VE MODERNLŞEME: TEORİK ÇERÇEVE

1.1. İLERLEME FİKRİ

Fikirler, doğru ya da yanlış olsunlar, tarihsel ve kültürel değişimde güçlü faktörler oldukları kadar bir dönemin rengini ve ruhunu yansıtmaya da yatkındırlar. Dolayısıyla bir fikrin tarihi aynı zamanda bize "tarih"in de bir görünümünü/seyrini sunar. Zira fikirlerin veya fikirlerin yoğunlaşmış ifadeleri olarak kavramların entelektüel tarihlerine başvurmadan ne onları tanımlayabilir ne de zamanın ruhuna dair bir görünüm elde edebiliriz. Bu husus özellikle tarihsel ve kültürel değişime ilişkin çok geniş ve karmaşık bir fikirler yelpazesi sunan "ilerleme fikri" için de geçerlidir.[12] Nitekim bugün ilerleme fikrinin göz önüne alınmadığı bir durumda, modern düşünce ve ondan türetilmiş spekülatif tarih tasarımları ile zaman/mekan örgütlenmeleri büyük bir temelden yoksun kalır. Dahası tarihsel ve kültürel değişime herhangi bir normatif değerin atfedilme imkânı ortadan kalkar. Dolayısıyla ilerleme fikri modern düşünce açısından anahtar bir kavramdır.

İlerleme (progress) sözcüğü, 15. Yüzyıla kadar geri götürülebilen Latince "progressus" sözcüğünden gelmektedir. Buna göre sözcük, "pro" (ileri) ve "gressus" (adım atmak) köklerinin birleşiminden oluşur. Sözcük, ilk kullanımlarına bakıldığında "ileriye adım atma", "fiziksel yürüyüş", "yolculuk" ve "ilerleme" anlamlarına gelirken, daha sonraları ardışık olarak gelişen bir dizi olayı anlatmak için kullanılmıştır. Ancak sözcüğün bugünkü anlamda yoğunlaşmış bir kavram olarak kullanımı, 18. yüzyıla rastlar[13]. Buradaki kullanımda yoğunlaşmaya sebep olan en önemli unsur, sözcüğün normatif boyut kazanmış olmasıdır. Zira ilk kullanımlarında olgusal bir durumu ifade eden nötr bir kavram iken, tarihsel süreçte kazandığı yeni anlamlarla birlikte olumsuzluk ifade eden anlamlarından sıyrılarak, normatif bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece ilerleme kavramı, sonraki aşamanın her zaman daha iyi olduğu, niteliksel olarak daha

[12] Kenneth Bock, "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, ed. Tom Bottomore, Robert Nisbet, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2010, s.59.
[13] Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler*, 6. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s.295.

üstün olduğu, bu yüzden de arzu edilir olduğu düşünülen birikimli bir süreç anlamı kazanır.[14]

20. yüzyılın başlarından itibaren ilerleme fikrinin kökeni ve tarihi hakkında çok şey yazıldı. Ancak ortaya çıkan literatürde bu konuda bir uzlaşının sağlandığı söylenemez. Buna birbiriyle ilişkili dört temel engel yol açmış olabilir. Birinci engel, yeterli bir tanımın olmamasıdır. Terim çoğu çalışmada belirsizdir; birçok farklı bağlamda kullanılır ve her bağlamda farklı bir anlamı vardır. İkinci engel, tanım eksikliğinden dolayı ilerleme fikrinin tutarlı bir tarihinin olmamasıdır. Üçüncü engel, ilerleme kavramı, üzerindeki tarihsel bagaj dolayısıyla ciddi bir erozyona uğramış vaziyette olmasıdır. Bu da bir anlamda kavramı sağır ve dilsiz kılarak hiçbir şey söyleyemez hale getirmiştir. Dördüncü engel ise kavramın girift yapısını oluşturan tarihsel deneyimlerin birbirlerinden soyutlanarak tek başına ele alınmasının ortaya sakatlanmış bir ilerleme imgesi çıkardığıdır. Nitekim birçok düşünür ilerleme kavramını ele alırken, sosyal bilimlerde oldukça sık rastlanan indirgeme tuzağına yakalanmışlardır. Dolayısıyla ilerleme fikrini ele alırken karşımıza çıkacak bu dört engeli aşmak ve tutarlı bir tanıma ulaşmak için öncelikle kavramın tarihsel bir kavram olması hasebiyle anlam içeriklerini zamanla kazandığını, bu anlam içeriklerinin ise belirli dönemlerde hâkim olmuş güçlerin (felsefe, bilim, mitoloji, teoloji, sanat ve edebiyat vd.) etkisiyle oluştuğunu akılda tutmak gerekir.[15] En nihayetinde bu da, ilerleme fikrinin temel varsayım ve fikirlerinin analiziyle mümkündür.

1.1.1. İlerleme Fikrinin Temel Varsayımları

İlerleme teorisyenlerinin ilerleme fikri hakkındaki görüşleri, fikre eşlik eden varsayımlar temelinde farklılıklar gösterir. Bununla birlikte, şu temel varsayımlar üzerinde bir uzlaşı sağlanabildiği söylenebilir: (1) doğrusal bir zaman anlayışı ve tarihin geleceğe yönelik bir anlamı olduğu varsayımı; (2) hepsi aynı yönde gelişmeye çağrılan insanlığın temel birliği varsayımı; ve (3) dünyanın dönüştürülebileceği ve dönüştürülmesi gerektiği varsayımı ki, bu da insanın kendisini doğanın egemen efendisi olarak ileri sürdüğü anlamına gelir.[16] İlerleme fikri için olmazsa olmaz bu varsayımların her biri, dikkatli bir incelemeye tabi tutulursa tarihsel süreçteki çeşitli fikirler ve varsayımların iç içe

[14] Alain De Benoist, "A Brief History of the Idea of Progress", *The Occidental Quarterly*, C. 8, S. 1 (2008), s. 7.
[15] Ercan Salgar, *İlerleme Kavramı ve Bilimdeki Yansımaları*, 1. b., İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2015, s.41.
[16] Benoist, "A Brief History of the Idea of Progress", s.8.

geçmesiyle oluşmuş girift bir yapı arz ettikleri hemen göze çarpacaktır. Peki, bu girift yapıyı oluşturan ögeler nelerdir? Aşağıda bu öğeler gösterilmeye çalışılacaktır.

İlk olarak ilerleme fikri "geçmiş", "şimdi" ve "gelecek" kavramlarını içeren bir zaman fikrini varsayar.[17] Buna göre bir filozofun ilerleme fikrinden bahsedebilmesi için tarihsel süreçte insan ırkının durumunun zamanla iyileştiğine dair bir ilerleme görmesi gerekir. Nitekim kendisinin yeryüzündeki ilk insan olduğunu düşünen ve ondan önceki ilkel kültürlerin insanlık dışı olduğunu savunan aşırı etnosentrik bir kültürde ilerleme fikri bulunmaz. Ayrıca insanlığın mevcut durumunun, önceki insanlık durumlarından her şekilde üstün olduğuna inanılan bir "şimdiki zaman" fikriyle beraber, insanlığın gelişmeye devam edeceğine inanılan bir "gelecek" fikri de olmalıdır. Zira mevcut insanlık durumunun, önceki bir insanlık durumuyla eşit olduğuna veya insanın mevcut durumunun bazı bölgelerde sadece gerilediğine veya durgunlaştığına ve bunun gibi gelecekte insanlık durumunun mevcut durumla eşit veya daha düşük düzeyde olacağına inanılıyorsa bir ilerleme fikrinin var olduğu söylenemez. Dolayısıyla ilerleme fikri, doğrusal zaman tasarımını şart koşan bir süreç kavramını da içerir.

İnsanlığın zaman içindeki hareketini tanımlamanın birçok yolu vardır. Bunlardan biri ilerlemenin büyüme veya gelişme olarak görülmesidir. Bu organik analoji, Spencer tarafından sıklıkla kullanılır. Fakat bu analoji, ilerleme fikrini evrim teorisinin sosyolojik bir versiyonuna indirger. Ancak ilerleme fikri, evrimden daha şümullü bir olgudur. Öte yandan Antik Çağ'da tarihin sürekli bir döngüde ilerlediğine inanılırdı. Bu döngüsel zaman anlayışı, mevsimlerin devri daim hareketiyle karakterize edilirdi. Böylece yükseliş evresini her zaman bir düşüş evresi, bu evreyi de yine bir yükseliş evresi takip ederdi. Burada tarih sürekli tekrar eden bir sabitliğe hapsolur. Dolayısıyla ilerlemeye imkân tanımaz. Oysa doğrusal zaman anlayışında, geriye doğru bir harekete izin yoktur. Tarih, sürekli ileriye doğru atılımlar gerçekleştiren ve "tekrar etmeyen" bir olgudur. Bununla birlikte insanlığın daha iyiye doğru hareket etme hızı da değişebilir. Bazen hareket son derece yavaş olur, ancak İlerleme teorisyenlerine göre bu, insanlığın yozlaşmasıyla karıştırılmamalıdır. Örneğin, Comte bu fikrin oldukça farkındaydı. Fransa'nın devrimci döneminden nefret ediyordu. Buna rağmen insanlığın çürüdüğünü söyleyecek kadar ileri gitmedi. Çünkü Fransızlar arasındaki politik çekişme, pozitif bir felsefenin gerçekleşmesine yardımcı olan bir çekişmeydi.[18]

[17] John Bagnell Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth*, New York: Dover Publications, 1960, s. 20.
[18] a.g.e., s.20.

Bir başka husus, ilerlemenin basit bir yapıdan karmaşık bir yapıya doğru bir hareket olduğu varsayımıdır. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllardaki aşamalı ilerleme teorileri, bu varsayım hakkında güçlü bir kanıt ortaya koymaktadır. Genel olarak, basit aşamada, belirli bir toplumun tüm üyeleri, ekonomik işbölümünde aynı değerlere, inançlara ve benzer rollere sahiptir. Toplumsal sistemde uzmanlaşma eksikliği ekonomik verimsizliğe yol açmaktadır ve bu nedenle maddi kazanım, yenilik ve üretim düşüktür. Hayatta kalmak için o kadar çok zaman harcanır ki, bilgideki yenilik ve ilerleme aynı zamanda yavaştır. İşbölümü daha karmaşık hale geldikçe ve hem maddi hem de ideal düzeylerde uzmanlaşma arttıkça değişim daha hızlı hale gelir. Örneğin, Tönnies bu varsayımı *Cemaat ve Cemiyet*[19] adlı çalışmasında kullanır. Tönnies toplumun, doğal irade ile bir arada tutulan ve aile ve din kurumlarında kendini gösteren doğal bir küme olan cemaat tipi topluluktan karmaşık bir yapıya, yani rasyonel irade ile bir arada tutulan ve ekonominin baskın kurum olduğu yapay bir yapı olan cemiyet tipi topluma evrildiğini belirtir.

Herhangi bir düşünür, insanlığın durumunun basit bir yapıdan karmaşık bir yapıya doğru değiştiğini ve geliştiğini iddia ediyor; tarih boyunca bunu yaptığını, şu anda yapıyor olduğunu ve şüphesiz gelecekte de yapmaya devam edeceğini varsayıyor ise etraflıca bir ilerleme kavramına ulaştığı söylenebilir. Ancak bu tanımın bir dejenerasyon teorisi veya bir ilerleme teorisi için geçerli olup olmadığını belirleyen terim "iyileşme" terimidir. "İyileşme" terimi, son derece öznel ve belirsiz bir terimdir. Örneğin; on dokuzuncu yüzyıldaki ilerleme düşünürleri (Saint-Simon, Comte, Spencer) arasında, üretimi arttırabilen bir makinenin veya insan ömrünü uzatacak tıbbi bir keşfin bir "iyileşme" olduğuna dair genel bir uzlaşı vardı. Fakat Spengler, Batı'nın çöküşüne yol açacağını düşündüğü için aşırı verimli üretimin değerinden şüphe duyuyordu.[20] Bunun gibi Malthus da, uzun ömürlülüğün bir iyileşme olduğunu reddediyordu, çünkü sadece yaklaşmakta olan nüfus patlamasını şiddetlendirecekti.[21] Dolayısıyla ilerleme düşünürlerinin toplumsal gelişmeyi tanımlamak için hangi kriterleri kullandıkları sorusu cevapsızdır. Bu yüzden "iyileşme" çok özneldir ve ancak *a priori* olarak kabul edilir.

Bununla ilişkili bir diğer nokta, iyileşmenin veya gelişmenin toplumsal olanın tüm kategorilerinin üzerinde genel bir etkisi olması gerektiğidir. Nitekim ilerleme fikri, insanlığın gelişimiyle ilgili maddi ve ideal yönlerin birbiriyle ilişkili ve dolayısıyla ayrılmaz olduğunu varsayar. Maddi kategori, algılanabilen ve kolayca ölçülebilen olguları içerir.

[19] Bkz. Ferdinand Tönnies, *Cemaat ve Cemiyet*, 1. b., İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2019.
[20] Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress*, New York: Basic Books, 1980, ss.34-36.
[21] Bkz. Thomas Robert Malthus, *Nüfus İlkesi*, 1. b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.

Bu, insan eliyle yapılmış tüm şeyleri, özellikle de daha verimli bir üretim sürecine katkıda bulunan şeyleri içerir. İdeal yönler ise somut olmayan, zihinde yer alan nesneleri (bilgi, ahlak, yasalar, vb.) içerir. İlerleme filozofları, bunlardan hangisinin belirleyici değişken olduğu konusunda anlaşmazlar ancak biri değiştiğinde, diğerinin değişmesi gerektiği konusunda hemfikirdirler. Dolayısıyla bir düşünür toplumun sadece bir yönünün geliştiğine inanıyorsa, onun bir ilerleme filozofu olduğunu söylemek yanlış olur. Zira eğer ilerleme gerçekten oluyorsa tüm alanlar iyileşmelidir. Bir alanda ilerleme olurken diğerleri durgunlaşır veya gerileme gösterirse genel olarak insanlık ilerlemez. Bu nedenle ilerleme kavramı, insanlığın hem maddi hem de ideal koşullarının iyileşmekte olduğunu varsaymalıdır.

İlerleme fikri hakkındaki tarihsel-eleştirel çalışmalarda ilerlemenin mistik veya dinsel dünya görüşleri ile ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceği konusunda da bir karışıklık vardır. Bu karışıklık, özellikle Nisbet tarafından Augustinus'un bir ilerleme filozofu olduğu iddiasında iyi örneklenmiştir[22]. Augustinus'a göre Tanrı, insanlığı onun büyük ihtişamına katkıda bulunması için yaratmıştır. Bununla birlikte insan Tanrı'ya hizmet edip etmeyeceğini veya kötülüğün cazibesine kapılıp kapılmayacağını seçmekte özgürdür. Dolayısıyla her bir ruh, "Tanrı Devleti'ne girmeye layık olup olmadığının görülmesi için geçici olarak yargılanır. Bu noktada bireyin hayattaki tek gerçek amacı iyi işler yapmaktır ve ancak iyi şeyler yaparsa ölümden sonra kurtuluş bulabilir. Hayatta Tanrı'ya hizmet ederek kurtuluş aramaktan başka her şey önemsizdir. Erken Hristiyan teolojisinin bu merkezi fikirleri, dinsel öğretilerin ve mistisizmin neden ilerleme fikrine karşıt olduğunu açıklığa kavuşturur. Birincisi, maddi dünya her zaman kötü veya aşağı bir doğaya sahip olacağından, maddi dünyada mükemmellik kurulamaz. İkincisi, dünyevi bilgi toplamak bir israftır; "Yeryüzü Devleti"nde kazanılan bilgi, kurtuluşa katkıda bulunmaz. Üçüncüsü, Hristiyanlık söz konusu olduğunda iyi ve yararlı olan, insanın durumu açısından değil, Tanrı açısından ölçülür. Bu nedenle ilerleme fikri ile Augustinus'tan mülhem Hristiyan öğretileri birbirine karıştırılmamalıdır.

İlerleme fikrinin dinsel veya mistik düşünce sistemlerine karşıt seküler bir fikir olduğu hususu, aynı zamanda dinamik bir evren varsayımıyla ilişkilidir. Buna göre statik veya mutlak bir gerçekliği kabul edenler, değişimi genellikle "gerçek" bilginin türetilemeyeceği hayali bir süreç olarak görürler. Bu özellikle Platon ve Augustinus gibi düşünürler için geçerlidir. Bu düşünürler, gerçekliği oluşturan bir tür "Mutlak"ın var olduğuna inanırlar. Bu Mutlak, Platon için "İdealar"ken, Augustinus için "Tanrı"dır. Platon,

---

[22] Nisbet, *History of the Idea of Progress,* s.65.

ideaların zaman ve mekân dışında var olduğunu ve onların ebedi ve değişmez olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla değişmeyen ve değişemeyen bir gerçeklik sisteminde dinamik bir evren varsaymak saçmadır. Bu yüzden ilerleme fikri, statik "Mutlak" ve türevlerinin bir kenara bırakıldığı modern dönemde ancak zemin kazanır.[23]

İlerleme fikrinde, aynı zamanda ilerlemenin kaçınılmaz ve gerekli olduğu varsayılır. Nitekim ilerleme fikri, insanlığın daha iyiye daha mükemmele doğru geliştiği konusunda mutlak bir inancı talep eder. Dolayısıyla ilerleme fikrinin ortaya konulabilmesi için öncelikle geleceğin öngörülemeyeceğine ya da insanın belli bir bilgiye zorunlu olarak sahip olamayacağına dair iddiaların reddedilmesi gerekir. Özellikle on dokuzuncu yüzyıl düşünürlerine göre insanlık yaşlandıkça daha fazla deneyim kazanır ve böylece bilgi her yüzyılda artar. Bu da en nihayetinde ilerlemenin kaçınılmaz olduğunu gösterir. Bununla birlikte eğer ilerleme kaçınılmazsa, insanlığın mevcut durumu geçmiştekine kıyasla hiç olmadığı kadar iyi olmalıdır. Dolayısıyla ilerleme fikri, insanın mümkün olan en iyi dünyada yaşadığını varsayar. Bu varsayım, Voltaire'in *Candide*[24] adlı eserinde hicvettiği insanın mevcut durumunun mutlak ölçekte en iyisi olduğuna dair "iyimserlik"le karıştırılmamalıdır. Zira burada sözkonusu olan insanın atalarının durumuna ilişkin sosyal, ahlaki ve ekonomik bir kıyastır sadece ve iyimserlik temel bir özellik değil, bu kıyasa yönelik bir tutumdur. Bu konuda Saint-Simon'un tutumu örnek olarak gösterilebilir. Saint-Simon tarihi organik, eleştirel ve tekrar organik olmak üzere dönüşümlü evrelerle ele alır. Buna göre organik dönemde tüm toplumsal ve politik güçler birbirini güçlendirir ve böylece ilerleme hızlanır. Ancak bu dönemin sonunda bütün güçlerin birbirleriyle savaştığında eleştirel bir dönem ortaya çıkar. Saint-Simon, en son eleştirel dönemin kendi zamanında sona ermeye başladığını düşünür. Ona göre bu dönem Luther'in başlattığı reform hareketiyle başlamış ve sonunda Saint-Simon'un karşı olduğu Fransız Devrimi ile doruğa ulaşmıştır. Fakat tüm bu olumsuz olaylara rağmen bu dönem, ona göre hala önceki dönemlerden daha üstündür, çünkü bir sonraki organik çağın bulunmasına yardımcı olan birçok yeni buluş ve fikre katkıda bulunur.[25] Böylece, Saint-Simon eleştirel döneme iyileşme ve gelişme açısından önem verirken, hiçbir şekilde bir ilerleme Pangloss'u[26] da sayılamaz.

---

[23] Bununla birlikte ilerleme fikrinin mutlak, kapalı bir sistemde mümkün olup olmadığı tartışması, Hegel'le birlikte ortaya çıkmasıyla yeniden canlanacaktır. İlerde bu konu tekrar ele alınacaktır.
[24] Bkz. Voltaire, *Candide ya da İyimserlik*, 1. b., İstanbul: Adam Yayınları, 2000.
[25] Salgar, *İlerleme Kavramı ve Bilimdeki Yansımaları,* ss.119-122.
[26] Voltaire'in *Candide* (1759) romanında Candide'nin bilgiç ve şaşılacak derecede iyimser öğretmeni.

Sonuç olarak ilerleme fikri, yukarıda da gösterilmeye çalışıldığı gibi birçok "anlam" öğesi barındıran, birçok varsayımı içerimleyen "karmaşık ve ince dokunmuş bir fikirler ağı"dır.[27]

1.1.2. Tarihsel Süreçte İlerleme Fikri

Bu karmaşık ve ince dokunmuş fikirler ağıyla ilgili literatürü incelerken, bazı büyük düşünürler tarafından tarihsel süreçte ilerleme fikrinin nasıl geliştiğine dair kabul edilen görüşlerin çelişkili doğaları sebebiyle büyük bir tartışma konusu olduğu hemen göze çarpacaktır. Bu konuda özellikle iki temel kaynağa atıfta bulunulur. Bunlardan ilki John Bagnell Bury'nin *The Idea Of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth*[28] adlı eseridir. Bu eserinde Bury, ilerleme fikrinin Antik Çağ'da mevcut olmadığını, ancak modern bir fenomen olduğunu, ilerleme nosyonunun Antik Çağ'da sadece "tohum olarak" bulunduğunu savunur ve zaman hakkındaki genel görüşün kaçınılmaz olarak bozulma ve çürüme fikrine dayandığını iddia edecek şekilde Yunanlıların dejenerasyon teorilerine odaklanır. Nitekim "değişim"e genellikle olumsuz baktıkları için Yunanlılarda genel olarak dejenerasyon teorileri ile döngüsel zaman anlayışları öne çıkar. Bu yüzden Bury Antik Yunan'da ilerleme fikrinin olmamasını Yunanlı filozoflarının "değişim" kavramına yönelik bu olumsuz tutumlarıyla açıklar. Ona göre Yunanlı filozoflar, mutlak olana yönelik ilgi ve merakları dolayısıyla "değişim"e karşı bir önyargı geliştirmişlerdir.[29]

İlerleme fikri konusunda atıf yapılan ikinci kaynak ise Robert Nisbet'in *History of the Idea of Progress*[30] adlı eseridir. Nisbet, bu eserinde özellikle ilerleme fikrinin modern bir fenomen olduğunu söyleyen Bury'nin tezine karşı çıkar. Nisbet hacimli eserinde Yunanlıların bir gelişme nosyonuna sahip olduğunu, modern ilerleme teorisinde bulunan unsurların çoğunun bu Antik Çağ'ın felsefesinde ve düşüncesinde bulunduğunu, ilerleme fikrinin Hristiyan köklerinin reddedilmesinden doğan nispeten yeni bir fikir olmadığını aksine izleri Orta Çağ Hristiyanlığında bulunabilecek dinsel bir doktrin olduğunu savunur.

Görüldüğü gibi Bury ve Nisbet ilerleme fikri literatüründeki iki temel aksı ifade eder ve karşıt fikirler öne sürerler. Bunun en temel sebebi ilerleme tanımlarındaki tutarsızlık gibi görünmektedir. Bu yüzden ilk bölümde geliştirilmeye çalışılan ilerleme tanımının,

---

[27] Kenneth Bock, "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, ed. Tom Bottomore, Robert Nisbet, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2010, s.60.
[28] Bkz. Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth.*
[29] a.g.e., s.9.
[30] Bkz. Nisbet, *History of the Idea of Progress.*

kavramın belirsiz ve aşırı kullanımından kaçınan ilerleme fikrinin tarihsel bir analizini mümkün kılacağını ummaktayız. Ayrıca bu tanım, fikrin gelişimine katkıda bulunan filozofların tutarlı bir şekilde sınıflandırılmasını da sağlayacaktır. Dolayısıyla bu bölümde ilerleme fikrinin gelişimi, ilk bölümde geliştirilen ilerleme tanımının bizlere sağlayacağı analitik araçlarla, ona katkıda bulunan filozofların görüşleri üzerinden açıklanmaya ve tartışılmaya çalışılacaktır. Burada hedeflenen, ilerleme fikrinin hangi dönemde ortaya çıktığını (veya çıkmadığını) keşfetme girişiminden ziyade, sadece hangi fikirlerin senteze katkıda bulunduğunu, onları ilk olarak kimin önerdiği ve geliştirdiğini ortaya çıkarmaktır.[31] Sonuçta fikirler, sihirli bir değneğin dokunuşuyla tarihin bir "an"ında ortaya çıkmaz, aksine kümülatif çabalarla tarihsel süreçte varlık kazanır.

1.1.2.1. Antik Çağ

İlerleme fikrinin Antik Çağ'daki gelişimi söz konusu olduğunda ilk bahsedilen isim şüphesiz Hesiodos'tur (M.Ö. 750-650). Hesiodos, insanların kendi zamanlarında olduğundan daha mutlu olduğu geçmişteki bir Altın Çağ'a ve ayrıca bu çağdan sonra gelen, insanların fiziksel olarak Demir Çağı'ndaki haleflerinden daha üstün olduğu Kahramanlık Çağı'na inanır. Hesiodos, bu uzak geçmişe Gümüş ve Bronz çağları da dâhil eder.[32] Ancak tüm bu dönemler, hem Hesiodos'un kendi zamanından hem de gelecekteki herhangi bir zamandan daha iyi kabul edilir.[33] Zira Hesiodos'a göre her türlü iyileşme ve ilerleme Altın Çağ'da meydana gelmiştir. Bu yüzden de o, geleceğin daha iyi olmasını ve ilerlemenin gerçekleşebilmesini beklemez. Aksine tarih, ona bir gerileme süreci olarak görünür. Nitekim Hesiodos'un Altın Çağ'dan Demir Çağı'na doğru aşamalı gerileme şeması Antik Çağ boyunca asla unutulmadı ve kalıcı ilerleme veya "ilerleme" olasılığını dışladı.[34] Bununla birlikte Hesiodos, tarihi her ne kadar bir gerileme süreci olarak ele alsa da onun bu aşamalı tarih şeması, ilerleme fikri için öncül bir düşüncedir.

Bu aşamalı gerileme şeması Platon'da da (M.Ö. 427-347) mevcuttur. Platon ister toplumsal düşüncede, ister kozmolojide olsun, döngüsel bir değişim teorisine inanır ve

---

[31] Bu tür bir girişim, elbette çeşitli zorluklara sahip olacaktır. Zira girişimin kapsamı göz önüne alındığında ilerleme fikrine katkı yapan düşünürlerin bırakın hepsini kapsama dâhil etmeyi, ele alınan düşünürlerin fikirlerini tatmin edici bir şekilde tasvir etmek bile imkânsızdır. Dolayısıyla burada yapılabilecek en iyi şey, seçmeci bir metodla, ilerleme fikri konusunda en etkili düşünürlerin en önemli düşüncelerini ele almaktır.

[32] Gabriella Pironti, "Tanrılar ve İnsanın Ortaya Çıkışı", *Antik Yunan*, ed. Umberto Eco, İstanbul: Alfa Yayınları, 2018, ss.587-588.

[33] Nisbet, *History of the Idea of Progress*, s.17.

[34] Sidney B. Fay, "The Idea of Progress", *The American Historical Review*, C. 52, S. 2 (1947), s.233.

aristokrasi, timokrasi, oligarşi, demokrasi ve tiranlığın döngüsel aşamaları yoluyla toplumsal organizasyonda kademeli bir bozulmanın ortaya çıktığını iddia eder. Platon'un bu dejenerasyon teorisi, kozmolojisinde bulunur. Dünya, eserleri mükemmel olan ama kendisi ölümsüz olmayan, böylece dejenerasyon prensibi içinde bulunan bir Tanrı tarafından yaratılır ve harekete geçirilir. Bu dünyanın süresi yaklaşık 72.000 yıldır. İlk yarısı Altın Çağ, ikinci yarısı ise bir gerileme dönemidir. İkinci dönemin sonunda, dünya kaosa girer ve sonra kendini yeniden üretir ve döngü tekrar başlar.[35] Nitekim Bury'e göre, döngünün daha iyi yarısında göreceli ilerleme mümkündür ancak bunu her zaman gerileme izler.[36] Dolayısıyla Platon'da sunulan gerilemenin ayrıntılarında herhangi bir tutarlılık bulmak çok zordur; ancak dejenerasyon fikri her zaman bir şekilde oradadır.

Platon'a göre insanlığın gelişiminde çok sayıda yükseliş ve çöküş dönemi olmuştur. Toplum basit bir ilkel durumdan gelişir ve karmaşık bir işbölümüne doğru ilerler. Toplumsal gelişme ile uzmanlaşma artar ve organik karakterli bir sosyal kitle oluşturur. Her bölümün toplumu sürdürmeye yardımcı olan bir işlevi vardır, bu nedenle tüm bölümler birbirine bağımlı ve birbiriyle ilişkilidir. Böyle bir organik toplum, biyolojik bir organizma gibi, sonunda başka bir şey yoksa yaşlılıktan bozulur. Bu döngüsel toplumsal değişim teorisinden, Platon'un *Devlet* diyaloğunda bahsedilir. *Devlet*'te Platon, ideal bir toplumu tasvir ediyor. Ancak Platon ideal bir toplumda bile bozulma olabileceğinin farkındadır. Ona göre bu toplumsal bozulma, aristokrasinin fiziksel ve zihinsel kapasitelerinin devleti nasıl yöneteceğini rasyonel olarak planlayamayacakları noktaya gerilediği anda gerçekleşir ve toplumsal bozulma arttıkça da timokrasi, demokrasi ve tiranlık gibi kötü yönetim biçimleri, filozof kralların yönetiminin yerini alır.[37]

Platon'un toplumun gelişimi üzerine tutarsız görüşleri sonsuz tartışmaya olanak tanır; ancak gerileme veya çürüme fikri tüm görüşlerinde devam etmektedir.[38] Nitekim aynı şey Aristoteles (M.Ö. 389-322) için de geçerlidir. Onun toplumsal değişimin yönü hakkındaki görüşleri de çok açık değildir.[39] Buna göre Aristoteles, etik ve yasalarda

---

[35] Fay, "The Idea of Progress", s.233.

[36] Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth,* s.9.

[37] Bkz. Platon, *Devlet*, 9. b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005.

[38] Mesela Nisbet, Platon'un ilerleme fikrine önemli bir katkıda bulunduğunu iddia eder. Ancak bu, güçlü dejenerasyon fikri dolayısıyla doğru görünmemektedir. İşin ilginç kısmı, Nisbet'in Georges Sorel'in *The Illusions of Progress* başlıklı kitabı için yazdığı "Çevirmenin Tanıtımı"nda öne sürdüğü görüşlerdir. Burada, en iyi şekilde kademeli ilerlemenin, Eskilerin düşünebileceği tek iyileştirme türü olduğunu, baskın unsurun gerileme fikri olduğunu ve bunların "modern ilerleme görüşünün her şeyi kapsayan bütünsel iyileştirme görüşünü neredeyse tamamen dışladığını" belirtir. (Georges Sorel, *The Illusions of Progress*, 1. b., Berkeley: University of California Press, 1969, s.xiv.)

[39] Buradaki esas tartışma Aristoteles'in ilerleme ile ilgili herhangi bir ilgisi olup olmadığına odaklanıyor ve eğer öyleyse Aristoteles "iyimser" olarak etiketlenebilir mi, sorusunda düğümleniyor. Nisbet iyimser olarak etiketlenmesi gerektiğini söylerken, Bury bunu reddediyor. (Nisbet, *History of the Idea of Progress,* s.32.; Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth,* s.11.)

değişiklik yapılmasına karşı olduğu izlenimini verir. Çünkü bu bozulma sürecini hızlandıracaktır. Bu tür sosyal kurumların güçlü kalması için, bu yapıların korunması ve sürdürülmesinden sorumlu olanlar, alışkanlık nedeniyle ilgili otoriteye uymak zorundadır. Çok fazla değişiklik yapılırsa, alışılmış düzen kendini oluşturamaz. Buna rağmen bir tane oluşursa da aşağıdaki alıntıda görüleceği gibi zayıflayacaktır: "[Y]asanın kendisine boyun eğilmesini sağlamak için göreneğin gücünden başka bir gücü yoktur, bunun etkinleşmesi ise uzun bir zaman ister. Dolayısıyla, yerleşmiş yasalardan yeni yasalara kolayca geçilmesi, yasanın gücünü zayıflatması demektir."[40] Öte yandan Aristoteles şunları söylerken bu görüşle çelişir: "Mısırlıların en eski halk oldukları söylenir, onların öteden beri yasaları ve toplumsal ve siyasal bir örgütleri vardı. Dolayısıyla bizim de, eskiden bulunmuş şeylerden tam olarak yararlanmamız, bulunmamışlarıysa bulmaya çalışmamız gerekir."[41]

Bu alıntıda, Aristoteles değişimi faydalı olarak kabul ediyor. Bu görüş, "[b]aşka bölümlere bakarsak değişimin faydalı olduğunu kesinlikle söyleyebiliriz. (…) Siyaseti de bunlardan biri saydığımıza göre, orada da bazı düzelmeler bulacağımızı umabiliriz"[42], dediğinde de görülür. Aristoteles, burada iyimser gibi görünmeye ve zaman içinde biriken bilginin edinilmesiyle ilerleme veya gelişme görmeye başlar. Ancak yine de parçalı bir ilerleme fikrinden döngüsel bir değişim anlayışına geri döner:

> Niçin ilkin monarşik yönetimin başladığını, belki buradan çıkarabiliriz: Yeterli sayıda üstün bir yetenek ve erdemi olan insan bulmak, hele o günlerde şehir nüfusları küçük olduğu için daha da güçtü. İyi adamların bir özelliği fayda sağlamaktır ve işte, yaptıkları iyilikler bilindiği içindir ki, iyi adamları kral diye atadılar. Sonra, daha çok sayıda eşit ölçüde iyi adam bulununca, insanlar artık tek adamın egemenliğine katlanmadılar, ortak bir şey aradılar ve anayasayı kurdular. Fakat iyi adamlar iyi olarak kalmadı; herkesin ortak mülkiyeti altında olandan kendilerine bir kâr çıkarmaya başladılar. İşte, oligarşilerin kökenini herhalde buna bağlayabiliriz, çünkü oligarkın özelliği paraya düşkünlüğüdür. Bundan sonraki değişme, tiranlıklara dönüş oldu ve tiranlıklardan da demokrasiye.[43]

Dolayısıyla Aristoteles'in değişim teorisinin göreceli bir "iyileşme" kavramına sahip olduğu mümkün gibi görünmesine karşın bu tatmin edici bir şekilde gösterilemez. Zira ondaki hâkim tını, genel olarak insan doğasının kötülüğünden bahsetmesi, hemen

---

[40] Aristoteles, *Politika*, 19. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017, s.65.
[41] a.g.e., s.261.
[42] a.g.e., s.64.
[43] a.g.e., s.122.

hemen her şeyin keşfedildiğini düşünmesi ve yerleşik düzende yapılacak değişikliklere karşı olumsuz tavır takınması ve değişiklikler konusunda mümkün olduğunca ihtiyatlı olunması gerektiğidir. Bu şaşırtıcı değildir. Çünkü aynı tını, Antik Çağ'ın da hâkim tınısıdır:

> Yunan mitolojisi, fanilerin tanrılara rakip olmaya çalışmamaları ve böylece kıskançlıklarına ve hoşnutsuzluklarına maruz kalmamaları gerektiğini öğretti. Prometheus, Olimpos tanrılarından ateş çaldığı ve insana uygarlık sanatlarını öğrettiği için cezalandırıldı. Icarus, çok yüksekte uçmaya çalışırken cahil cesareti nedeniyle öldü. Yunanlıların Moira (Kutsal Yazgı) veya kader fikrine göre, evrende fanilerin saygı duyması ve değiştirmeye veya fethetmeye çalışmaması gereken sabit bir düzen vardır. İlerleme yönünde çabalayan insanın, insanı tanrısal olandan ayıran parmaklıkları alaşağı etmesi çok kibirli ve tehlikeli bir girişimdir.[44]

1.1.2.2. Orta Çağ

Antik Çağ'ın ölçülülüğü ve insanın kendi yerini bilmesini salık veren tınısını söküp atan ilk isim Augustinus'tur (M.S. 354-430). Nitekim Antik Çağ'dan bize miras kalan fikirler demetinden gerçekten bir kopuş yaşandıysa, bu ilk olarak onun metinlerinde bulunabilir. Ancak yine de Augustinus'un tam anlamıyla gerçekleşmiş bir ilerleme fikrini oluşturan kavramların toplam sentezine ulaşıp ulaşmadığı hala tartışmalıdır. Daha önce belirtilen bir noktayı tekrarlarsak ilerleme fikrinin, kilise tarafından ortaya konan bir dizi fikirle uyumsuz olduğu belirtilmelidir. Zira eskatolojiye olan inanç, ilerleme fikriyle uyumlu değildir. Bury'nin işaret ettiği bir diğer sorun da Augustinus'un teorisinin "dünyada insanlık tarihinin daha da gelişebileceğini varsaymadığıdır."[45] Zira insanlık belirsiz fakat yakın bir gelecekteki "kıyamet"e kadar sürer. Bu yüzden insanlık, doğal olarak gelişmez, "ilahi müdahale ve vahiylerin sıraladığı veya düzenlediği bir dizi olay" olarak gelişir.[46] Bury, burada Tanrı'nın İnayeti (Providence) ile ilerleme düşüncesi arasında bir ayrım yapar. Daha önce de belirtildiği gibi, bunlar birbirlerine uyumsuz olgulardır.

Bir diğer sorun, Augustinus'un *İtiraflar*[47] adlı eserinde öznel bir zaman teorisi önermesidir. Bu teoride zaman, şimdiki zaman tarafından düzenlenen bir yapı olarak tasvir edilir. Geçmiş ve gelecek sadece şimdiki zamanda var olabilir, çünkü önceki iki

---

[44] Fay, "The Idea of Progress", s.233.
[45] Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth,* s.71.
[46] a.g.e., s.21.
[47] Bkz. St. Augustinus, *İtiraflar*, 1. b., İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.

kategori hiçbir zaman gerçekten deneyimlenemez.[48] Dolayısıyla öznel bir zaman teorisi, zamanın nesnel olduğu varsayılan ilerleme fikri ile mantıksal olarak bir arada bulunamaz. Yine de Augustinus'un ilerleme fikrine herhangi bir katkı yapmadığını söylemek oldukça yanlış olur. Çünkü gerçekten de onun katkısı, diğer birçok filozoftan çok daha fazladır.

İlk olarak, Augustinus klasik döngüsel şemayı çürüten ilk kişi oldu: “İsa bizim günahlarımızı ödemek için öldü ve ölülerin arasından gelen [ikinci geliş] bir daha ölmez."[49] Gerçekten döngüler olsaydı her şey sürekli tekrar ederdi; İsa ikinci gelişinde tekrar ölür, Platon akademisinde tekrar ders verir, vb. Augustinus, döngü teorisini kullanan filozofları muhtemelen yanlış yorumlamıştır. Zira döngü teorisinin ardındaki varsayım, benzer olayların tekrar tekrar gerçekleşeceği (mevsim döngüleri gibi) ama birebir aynı olaylar olmayacağıdır. Bu nedenle Augustinus’un çürütmesi zayıftır. Ancak onun bu müdahalesinin önemi, Batı'nın entelektüel ortamını bir ilerleme fikrine hazırlamak için çok daha elverişli bir zaman anlayışı sunmuş olmasıdır.

Augustinus'un en önemli ikinci katkısı, bireyin eğitimi ile insanlık arasında bir analoji yapmış olmasıdır. Bu analojiye göre, birey yaşlandıkça biriktirdiği deneyimleri sayesinde daha büyük bir bilgelik kazanır ve bu insanlık için de geçerlidir. Her nesilde insanlık daha fazla deneyim kazanır ve böylece daha bilgece gelişir. Augustinus burada insanlığın zaman içindeki gelişimini göstermeye yardımcı olacak bir argüman sunuyor. Bu argüman, “tarih” kavramını ima eder ve özellikle modern dönemde Fontenelle gibi ilerleme filozoflarının birçoğu tarafından ilerleme davasını savunmak için yeniden kullanılır.[50]

Augustinus’un aynı derecede önemli olan bir diğer katkısı ise, doğru analiz birimini kullanmasıdır. Öncellerini taklit etmek ve toplumu ya da devleti bir analiz birimi olarak kullanmak yerine, insanlığı analiz birimi olarak kullanır. Önündeki filozofların çoğu insanlığı tek bir birim olarak düşünemeyecek kadar etnosentrik olduğundan, bu büyük değişiklik sadece ona atfedilebilir[51]. Ayrıca, kendisinden öncekilerden farklı olarak,

---

[48] Feyza Ceyhan Çoştu, “Zaman Üzerine Bir Sınıflama Denemesi”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 8, S. 2 (2015), ss.653-655.
[49] Augustinus’tan akt. Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 6. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s.102.
[50] Levent Yılmaz, *Modern Zamanın Tarihi*, 2. b., İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s.156; Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında,* s.135.
[51] Bu aslında Hristiyan Katolisizminden kaynaklanmaktadır: “Katolik (catholic, catholique) kelimesinin aslı olan ve “genel, evrensel” anlamına gelen Grekçe katholikos Latince’de universalis, generalis, communis kelimeleriyle karşılanmıştır. Katolik kelimesi Kitâb-ı Mukaddes’te geçmemekle birlikte çok erken dönemlerden itibaren öncelikle Yahudiliğin millî karakterine, ayrıca mahallî kiliselere karşı kilisenin evrenselliğini ifade etmenin yanında zamanla ortaya çıkan fırkalara ve heretik akımlara karşı gerçek kiliseyi, bütün kiliselerce ortak kabul gören doktrini ifade etmek için kullanılmıştır.” (Ömer Faruk Harman, “Katoliklik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2002, https://islamansiklopedisi.org.tr/katoliklik.)

Augustinus "gelişme"yi daha somut terimlerle ifade eder. Kötümserlerin sözlerinin saçma olduğunu ve insanın tüm eserlerine bakıldığında bunun tartışılmaz olduğunu söyler. Zira rasyonel doğası sayesinde birçok şeyi yapmayı başarabilmiştir:

> İnsan endüstrisi dokuma ve inşaat, tarım ve denizcilik sanatlarında ne harika ilerlemeler kaydetti! (…) Tiyatrolarda ne harika piyesler sergileniyor. (…) Ve insanların zarar görmesi için birçok zehir, silah, yıkım makinesi icat edilirken[52], sağlığın korunması ve iyileştirilmesi için araçlar ve çareler sonsuzdur.[53]

Son olarak, Augustinus insanlık tarihindeki aşamaların ayrıntılı bir taslağını verir. Altı aşamadan oluşan ve ilerleme teorisyenlerinin ilgisini çok çeken bu taslağa göre, ilk aşama Adem'den Nuh'a kadar uzanır ve insanlık esas olarak temel maddi ihtiyaçların karşılanmasıyla meşguldür. İkinci aşama Nuh'tan İbrahim'e kadar uzanır ve bu aşamada Augustinus dillerin ve tanımlanabilir halkların yükselişinin ve çoğalmasının gerçekleştiğini söyler. İbrahim ile başlayan üçüncü aşama, insanlığın "gençlikten" kurtuluşunu ve "olgunluğa" ulaştığını temsil eder ve Davut ile sonuçlanır. Dördüncü aşama Davut'tan Babil Esaretine, beşinci aşama ise Mesih'in ortaya çıkışına kadar gider. Son aşama da Mesih'le başlar ve Augustinus öngörmeyi reddettiği bir zamana kadar devam eder.[54]

Belirli bir toplumun aksine, zorunlu aşamalara bölünmüş evrensel bir insanlık tarihi fikri, ilerleme fikrine önemli bir katkı sağlar. Ancak, aynı zamanda Nisbet'in Augustinus'un bir ilerleme teorisyeni olduğu iddiasına da karşı deliller sağlar. Augustinus, bu taslakta gelecek hakkında hiçbir öngörüde bulunmaz. Zira o, geleceğin ne getireceğini kimsenin bilmediğine inanıyor. Bury'nin söylediği gibi, "Tanrı kurtuluşa layık olan son ruhları toplayıp, dünyayı yakında yok edecek olsaydı, Augustinus buna şaşırmazdı".[55]

1.1.2.3. Rönesans

---

[52] Yıkım makineleri, zehir ve silahların ilerleme fikrine aykırı olduğu iddia edilebilir. Ancak bu, sosyal bağlam dikkate alındığında doğru değildir. Başarılı bir savaş yürütme yeteneği, köle ekonomisinin yaşam çizgisiydi. Augustinus bir yirmibirinci yüzyıl insanı değildir.

[53] St. Augustinus, *The City Of God*, 1. b., Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2009, s.768.

[54] Talip Kabadayı, *Augustinus'tan Paul Weiss'a Tarih Felsefecileri: Seçme Okuma Metinleriyle*, 1. b., Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2017, s.19; Nisbet, *History of the Idea of Progress,* s.65.

[55] Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth,* s.71.

Augustinus'un toplumsal değişim hakkındaki düşünceleri yüzyıllar boyunca etkili oldu. Bununla birlikte Rönesans'ta bazı eski fikirler tekrar ortaya çıktı. Bunlardan biri, Machiavelli'dir (1469-1527). Machiavelli, tarih kavramını döngüsel olarak kabul eder. Zira sadece insanın doğası ve tarihin sunduğu kanıtlar göz önüne alındığında, aynı tür olayların durmaksızın tekrarlanacağına inanıyordu. Bu teorinin altında yatan temel varsayım, toplumların sürekli değişmekte olduğu ve maddi dünyada hiçbir şeyin durağan olmadığıdır. Bu nedenle uygarlıklar yükselmekte ya da düşmektedir; herhangi bir gelişim düzeyinde kalamazlar. Zira döngü, Machiavelli'nin "Fortuna (Şans, Talih, Kader)" olarak isimlendirdiği kör bir dürtüye sahiptir; toplumu olması gerekenden daha uzun süre yükselişe geçirir veya zamanından önce de anında yok eder. Bu sistemde teleolojiye yer yoktur.[56]

Jean Bodin'in (1530-1596) fikrin gelişimindeki rolü Machiavelli'den daha "ilerici"dir. Çünkü daha sonra ilerleme fikrine katkıda bulunacak görüşleri ilk canlandıranlardan biri olarak kabul edilir; aynı zamanda fikrin temeli için gerekli olan bir görüşe de önemli bir katkıda bulunur. Böylece, en muhafazakâr tarihçi Bury onu ilerleme fikrinin "eşiğinde" görürken[57], en maceracı tarihçi Nisbet ise benzer bir tez ortaya koyar ve Bodin'in ilerleme fikrinin tarihinde bir "sabah yıldızı" olduğunu ilan eder[58].

Bodin'in ilerleme fikrine katkıda bulunduğunu düşünmek için çok sağlam kanıtlar vardır. İlk olarak, Bodin hem dejenerasyon teorisini hem de Altın Çağ fikrini reddeder. İnsanın daha az ahlaki, daha az akıllı veya daha az yaratıcı hale geldiğini söylemeyi saçma bulur. Bodin'e göre bu varsayımlar için hiçbir kanıt yoktur. Ayrıca, doğanın kendisini tükettiği ve Altın Çağ'ın insanlarına eşit zihinleri olan insanları üretemediği eski teoriye (hatırlanırsa Machiavelli tarafından canlandırılmıştı) karşı koyar. Bodin bunun yerine doğanın güçlerinin zaman içinde tekdüze ve tutarlı olduğunu iddia eder, böylece herhangi bir zamanda Altın Çağ'da var olduğu düşünülen insanlar ve koşullar çoğaltılabilir hale gelir. Doğanın tekdüzeliği fikri, Descartes tarafından sağlam bir şekilde bir kez gösterildikten sonra, daha sonraki filozoflara "Eskiler ve Modernler arasındaki Kavga"yı kazanmak için ihtiyaç duydukları argümanların bazılarını verir.[59]

İkinci olarak, Bodin geçmişten bu yana ilerlemenin gerçekleştiğine inanır. Modern çağın geçmişteki insanlığa, özellikle de Eskilere rakip olabilecek icatlara sahip olduğunu düşünür. Modernler, daha verimli gemicilik faaliyetlerine izin veren ve sonunda dünyanın

[56] a.g.e., s.32.
[57] a.g.e., s.43.
[58] Nisbet, *History of the Idea of Progress,* s.119.
[59] Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth,* ss.37-39.

etrafında dolaşmaya imkân tanıyan bir pusulaya sahiptir; barutları ve en önemlisi matbaaları vardır.[60] Sadece bilgi açısından değil ahlak açısından da ilerleme kaydetmişlerdir; örneğin, artık gladyatör gösterileri yoktur; insanların sakatlanmaları bir keyif unsuru değildir.[61] İlk defa Bodin'in ifade ettiği bu tema, Modernlerin Eskilere göre birçok açıdan üstün olduğu fikridir. Bodin, Eskilerin idealize edilmemeleri ve onlara tapınılmamaları gerektiğine inanır, çünkü Modernlerden daha iyi değildirler ve hatta birçok yönden daha aşağıdadırlar. Bu inancın genel kabulü, ilerleme fikrinin başarılı bir şekilde kurulması için zorunluydu. Ancak Bury, Bodin'in yukarıdaki argümanlardan yola çıkarak, geleceğin yeni buluşlar ve olağanüstü keşifler getireceğine ve bunların da her nesilde Modernleri eski insanlardan daha üstün kılacağına dair bir çıkarımda bulunmadığını söyler.[62]

Bodin'i ilerleme fikri ile ilişkilendiren bir başka kanıt, evrensel tarih fikri önermesidir. Bodin, tarihi üç döneme ayırır: Güneydoğu Asya halklarının hâkim olduğu ilk dönem, Akdeniz halklarının çok önemli olduğu ikinci dönem ve Kuzey halklarının Roma İmparatorluğu'nu devirip medeniyetin liderleri olduğu üçüncü dönem. Her dönem, medeniyetin doğasını belirleyen belirli psikolojik özellikler ile işaretlenir. İlk dönemi din, ikincisini pratik zekâ, üçüncüsünü ise yaratıcılık ve savaş karakterize eder. Bu çalışma, kaba olmasına rağmen, kısmen antropolojik ve coğrafi kaygılara dayanmaktadır ve bu nedenle evrensel tarih yazınında yeni bir adım olmuştur.[63]

Son kanıt ise tarihteki gelişmenin toplumlar açısından değil, insanlık açısından görüldüğü fikridir. Bodin, Yunan ya da Roma gibi bazı medeniyetlerin baskın olduğunu görür; ancak sadece bu medeniyetler gelişiyor değildir. Tüm insanlık, bu medeniyetler kadar olmasa bile döngü içinde hareket eder.[64] Tüm bu nedenlerden dolayı Bodin'in fikirleri, ilerleme fikrine önemli bir katkı olarak görülebilir.

Francis Bacon (1561-1626) da, ilerleme fikrinin gelişimine Bodin gibi katkıda bulunur. O, geçmişten kopmanın zamanının geldiğinin son derece farkındadır. Ona göre hümanistler tarafından idealize edilen Antik Çağ'ın bir model olarak atılması gerekir; çünkü düşünürlere bilgide, özellikle de mekanik sanatlarda durgunluğun devam etmesini sunar sadece. Bu düşüncenin temeli Bacon'ın bilgi teorisinde bulunabilir. Bacon, bilginin nihai olarak faydalı olduğunu ileri sürer. Ona göre bilginin, spekülatif görüşten farklı

[60] a.g.e., s.39.
[61] Nisbet, *History of the Idea of Progress,* s.122.
[62] Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth,* s.41.
[63] a.g.e., s.38.
[64] a.g.e., s.39.

olarak somut bir uygulaması olmalıdır. Nitekim Eskiler, çok az faydası olan veya hiç faydası olmayan çok sayıda fikir ve bir takım mitolojiler toplamak dışında bilgiyi ilerletemediler. Ayrıca bilgi elde etmek için uygun bir yöntemleri olmadığı için Eskiler, mekanik sanatlarda da ilerleyemediler. *A priori* ilkelerden tümdengelim yaparak ve daha sonra da bilgilerini bu tümdengelimlere dayandırarak zaman kaybettiler.[65] Bacon ise bilgi sahibi olmak için kullanılmaya değer tek yöntemin deneysel yöntem olduğunu iddia eder. Bu yönteme göre öncelikle bir hipotez belirlenir, hipotezin ifade ettiği fenomen gözlemlenir, yapılan gözlemler hipotezle karşılaştırılır ve daha sonra ampirik veriler ile hipotezde ifade edilen değişkenler arasında herhangi bir çelişki yoksa hipotez kabul edilir ve uygulanır; böylece bilgi toplanmış olur.[66] Bacon'ın çalışma yöntemi anlaşıldığında, Modernlerin bilgi açısından Eskilere rakip olduğunu neden düşündüğü açıkça ortaya çıkar. Buna göre bilgi birikimi deneyime dayanır. Zamanla deneyim yoluyla daha fazla şey öğrenme olasılığı artar. Modernler, eski insanlardan daha fazla deneyim ve dolayısıyla bilgi edinme zamanına sahiptirler.[67] İlk olarak Augustinus tarafından öne sürülen bu fikirle birlikte Bacon, modern üstünlük argümanını temel alır. Böylece, "yaşlı olan"ın[68] gerçekten Modernler olduğunu söyleyerek Augustinus'un benzetmesini sürdürür: Yunanlılar ve Romalılar insanlığın gençliğini temsil ederler ve Batı'nın olgunlaşmasını matbaa, pusula ve barut gibi icatları yaptıran yeni bilgiler sağlamıştır.[69] Bu nedenle Eskilerin otoritesi, şimdiki deneyimin, önceki deneyimin üzerine koyduğu bilgiyi kör topal bırakır.

Bacon'ın Eskilerin otoritesine saldırısına ek olarak, daha fazla kavrayışın deneyimle birlikte geldiği fikri, ilerleme fikrinin ortaya çıkmasına yardımcı olan başka bir fikir önerir. Bilgi, nihai olarak faydalı olduğu için insanın doğa üzerindeki kontrolünü genişletir, böylece çevresi içindeki göreceli rahatlık derecesini ve insanlığın genel mutluluğunu arttırarak pratik boyutunu da göstermiş olur. Bu düşüncenin yoğun seküler tonları vardır, çünkü maddi refahın bir amaç olduğunu ima eder.[70] Böyle bir fikrin, maddi

---

[65] a.g.e., s.51.
[66] Bkz. Francis Bacon, *Novum Organum*, 1. b., Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015.
[67] Bkz. Francis Bacon, *Eskilerin Bilgeliği*, 1. b., Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2018.
[68] Burada 'yaşlı' sözcüğü, 'dünyanın çocukluğu' eğretilemesine gönderme yapar:
"Dünyanın zamanı bir insanın ömrüne benzer: Çocukluktan, gençlikten ve yaşlılıktan oluşur. Oysa mükemmel yaş yaşlılıktır. Dünyanın başlangıcından itibaren insan doğasının birliği göz önüne alınırsa ne kadar Modern olsa da Perrault'nun dünyası yaşlılık aşamasına gelmiştir. Gerçek Eskiler ve bilgeler Modernlerdir: 'Bu düşünüldüğünde ilk babalarımızın çocuk olarak görülmeleri ve bizim de yaşlılar olarak, dünyanın gerçek Eskileri olarak görülmemiz gerekmez mi?'" (Yılmaz, *Modern Zamanın Tarihi,* s.157.)
Buna benzer bir düşünceyi daha sonra Kant, ünlü "Aydınlanma Nedir?" makalesinde geliştirir: "Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir 'ergin olmama' durumundan kurtulmasıdır." (Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, 4. b., Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014, s.315.)
[69] Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth,* s.54.
[70] a.g.e., s.59.

gelişmenin geçici ve muhtemelen aldatıcı olarak görülebileceği mistik veya dinsel bir sistemde çok az önemi olacaktır. Örneğin, Augustinus gibi bir teolog, Bacon'ın bu görüşünü asla kabul etmezdi. Ancak bu abartılmamalıdır. Zira Bacon dindar bir Hristiyan'dır ve dini kavramlar genellikle çalışmalarına girerdi ve Bacon'ın böyle bir çıkarımı fark edip etmediği tartışmalıdır.

Bunun farkına varan Descartes'tır. Descartes (1596-1650) ilerleme fikri tarihindeki yeri belirsizdir. Zira toplumsal meselelerle ilgilenen bir filozof değildir ve hiçbir zaman açıkça ilerleme veya yapısı hakkında konuşmamıştır. Buna rağmen Descartes, ilerleme fikri için temel oluşturacak bazı unsurları sağlamlaştırdı ve Aydınlanmanın seküler ruhunu kabartacak fikirler önerdi. Ayrıca ahlaki ve maddi gelişmeye öncülük eden bilimin sınırsız olarak ilerleyebileceği inancını da sağlam bir zemine oturttu.[71]

Descartes'ın entelektüel girişiminin ortaya koyduğu bu öğeler, özellikle *Metot Üzerine Konuşma* adlı eserinde geliştirdiği argüman sayesinde mümkün olmuştur. Burada Descartes, ilk olarak dejenerasyon teorisinin çürütülmesini sağlayacak bir zemin arar. Descartes'a göre doğadaki örüntüler tutarlı olduklarından doğanın gelişimini yönlendiren yasalar da mutlaktır ve zamanla değişmez. Bu yüzden büyük zihinler (dâhiler), diğer doğal ürünler gibi, sürekli oluşur ve tarihin bir dönemiyle sınırlı kalmaz. Dolayısıyla Descartes, geçmişten gelen ve bilimin ilerlemesini engelleyen gereksiz bilgi yükünün tamamen atılması veya unutulması gerektiğine inanır. Nitekim Fay, hakkında şöyle diyecektir:

> Çocukken öğrendiği Yunanca'yı unutmaktan gurur duyuyordu. Geçmişten keskin ve tam bir kopuşu ve ölülerden hiçbir şey ödünç almayan bir sistem kurmayı methediyordu. Muhteşem özgüveniyle, gelecekte kendi analitik yöntemine ve kendi keşiflerine dayanarak bilginin ilerlemesini iple çekiyordu. Bunun, insanlığa geniş kapsamlı faydalar sağlayacağına inanıyordu.[72]

Onun tümdengelim yöntemi, şüphe edilemeyecek bir şeye ulaşana kadar (ki ona göre bu, şüphe eden öznenin kendisi, yani "res cogitans -düşünen şey-"dir) her şeyden şüphe ederek başlar. Daha sonrasında ise fikirler, ulaştığı bu "res cogitans" temel alınarak geliştirilir. Yöntemin ikinci kuralı ise önermeleri en basit biçimlerine bölmektir. Aklın rehberliğindeki kişi, bu basit önermelerle başlar ve daha karmaşık olanlara ulaşmaya çalışır. Burada bir fikir, açık ve net bir şekilde görülebiliyorsa doğru olarak

[71] a.g.e., s.67.
[72] Fay, "The Idea of Progress", s.235.

kabul edilir. Sonuç olarak aklın idealleştirilmesi, onun bu fikirleri sayesinde mümkün olur ve Aydınlanma Çağı boyunca etkili olur.[73] Artık inanç gerekli olmadığı ve bilgi daha erişilebilir hale geldiği için "laiklik" teşvik edilir. Bu, daha önce de belirtildiği gibi geçmişten belirgin bir kopuştur. Zira artık Aydınlanma filozofunun geçmişe bağımlı olması gerekmez; o bakışını artık sadece geleceğe yöneltir.[74]

1.1.2.4. Modern Dönem

Modern döneme gelindiğinde Descartes'ın Kartezyen felsefesinden etkilenen Fontenelle (1657-1757), Aydınlanma Çağ'ına hâkim karakterini kazandıran "laik ruh" ile bilgide ilerleme fikrini formüle etmeye çalışır. Ancak formülasyonu, ilerleme fikrinin gelişiminde çok önemli görülmemelidir; zira bilginin ilerlemesinin teorisi, genel bir ilerleme teorisi sunmaz. Bununla birlikte, Fontenelle'nin ilerleme fikrinin gelişimine katkısı göz ardı da edilmemelidir, çünkü geliştirdiği bilgide ilerleme teorisi daha sonra ortaya çıkacak genel bir ilerleme teorisinin üzerinde yükseleceği düşünceleri içerir.[75]

Fontenelle, ilk olarak Eskilere ve Eskileri otorite olarak görenlere saldırır ve saldırısının ana hedefi de doğanın dejenerasyon teorisidir. Fontenelle bunu, Eskilerin Modernlerden üstün olduğu ve doğanın klasik zamanlardan beri yozlaştığı varsayımından hareketle yaptı. Buna göre, bu varsayım eğer doğruysa, eski ağaçlar modern ağaçlardan ve eski aslanlar modern aslanlardan daha üstün olmalıdır. Ancak böyle bir varsayım için hiçbir kanıt bulunamayacağından, Fontenelle bu varsayımı reddeder. Ona göre Eskiler belirli fikirleri fark etmiş olsalar da bu onları üstün kılmaz, bu yüzden de onlara tapınılmamalıdır. Zira Modernler eski zamanlarda doğsalardı, aynı entelektüel başarıları sergilerlerdi. Bunun gibi, Eskiler de modern zamanlarda doğmuş olsalardı, o zaman ortaya konanları başarırlardı. Dolayısıyla modern dünyada kabul

---

[73] Denis Kambouchner, "Descartes ve Descartes Sonrası Sistemler", *Felsefe Tarihi 2: Modern Dünyanın Yaratılması*, ed. Jacqueline Russ, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, ss.199-202.
[74] Nisbet'e göre Descartes'ın felsefesinin içeriği, ilerleme fikrine çok katkıda bulunmasına rağmen bazı uyumsuz ögeler de barındırır. Nisbet, bunları şöyle özetliyor:
"Descartes'ın geçmişte öğrenilmiş olan her şeyi hor görüp onlardan vazgeçmesi ve bilmeye değer tek gerçekliğin sadece kendi kuralları ve kavramları ile meşgul olan bireysel zihin tarafından erişilebilir olduğu inancı açıkçası saçmadır. Descartes, bizim dışımızda kalan her şeyi salt görünüm ve hatta yanılsama alanına mahkûm etti ve bu sayede, sanat ve bilimlerle ya da insanlığın refahıyla ilişkili geçmiş, şimdi ve geleceğe doğru bilginin gerekli gelişimini içeren düşünceyi reddetti. (Nisbet, *History of the Idea of Progress,* s.117.)"
[75] Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth,* s.99.

gören Eskilerin otoritesi, süregelen ilerlemenin önünde bir engeldir ve bir kenara atılması gerekir.[76]

Fontenelle'nin düşüncelerinde dikkate alınması gereken ilk şey, bilgideki ilerlemenin kesin olduğu fikridir. Eskilerin Modernlerin kendi zamanlarında başardıklarının aynısını başarabilecekleri (veya bunun tam tersi) fikri Fontenelle'nin teorisinde örtüktür ve bilgideki ilerlemenin genel olarak benzersiz bireysel performanstan bağımsız olduğunu imler. Buna göre ilerleme, Platon gibi aydınlanmış bir kişinin teorilerini formüle etmesi için beklemek zorunda değildir, çünkü Platon'un yokluğunda başka biri de aynı fikirleri geliştirebilir.[77] Dolayısıyla Fontenelle, "büyük insan" teorisinin herhangi bir biçimine karşı çıkar ve bilginin ilerlemesinin özerk ve makro düzeyli bir süreç olduğunu düşünür.

Öncelleri gibi Fontenelle de, genel olarak insanlığın kazandığı bilginin tıpkı bireysel aklın zamanla kazandığı gibi tecrübe ile büyüdüğüne inanıyordu. Bununla birlikte ona göre, yaşamın gençliğe, olgunluğa ve yaşlılığa bölünmesi gereksizdi. Çünkü bu, bilginin ilerlemesinin sonlu bir süreç olduğu ve bu nedenle gelecekte karşılaşacağı bir düşüş periyodunun olduğu anlamına geliyordu. Fakat Fontenelle'nin daha önce de gösterdiği gibi doğa yozlaşmaz, bu nedenle insanlığın bilgisi sürekli olarak daha da olgunlaşır ve asla yaşlanmaz. Bu değişiklikle, ilerleme sonsuza kadar devam edecektir; herhangi bir son olmayacaktır:

> Sözgelimi, iyi işlenmiş bir zihin geçmiş yüzyılların bütün zihinlerini içerir, aslında ortada bütün tarih boyunca kendini geliştiren ve iyileştiren bir tek zihin mevcuttur. Demek oluyor ki, dünyanın başlangıcından bu yana yaşamakta olan bu insan yalnızca yaşamın en ivedi gereksinimleriyle uğraşan çocukluk çağını geçirmiştir, şiir ve hitabet gibi imgesel arayışlarda oldukça başarılı olduğu ve ateşliliği kadar sağlam olmamakla birlikte, hatta muhakemesini kullanmaya başladığında gençliğini idrak etmiştir. Şimdilerde, çok daha güçlü olarak aklını kullanırken olgunluğunu yaşamaktadır ve hiçbir zaman olmadığı kadar büyük bir zekâya sahiptir.[78]

Buna karşın Fontenelle, herhangi bir toplumsal veya ekonomik gelişme anlayışına sahip olmamasından dolayı modern bir ilerleme fikrinden yoksundur. Yazılarında toplumun sıkıntılarını, gelecekteki herhangi bir çözüm olasılığı bir tarafa, tedaviye ihtiyaç duyulduğunu gösterecek bir şekilde bile tartışmaz. Toplumsal sorunlar

---

[76] Bock, "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları", ss.69-70.
[77] a.g.e., s.69.
[78] Fontenelle'den akt. a.g.e., s.70.

sadece ince zekâsını uygulayabileceği konulardı. Onun insan doğası anlayışı, herhangi bir zamanda topluma bilimsel katkılar yapabilecek kadar zeki bir avuç insandan oluşur sadece. Bu insanlar aklın rehberliğinde olsa da tipik insan tutkularıyla, özellikle de iktidar arzusuyla güdülenir. Ayrıca doğa da değişmediği için savaşlar ve diğer sefaletler meydana gelmeye devam edecektir.[79]

On yedinci yüzyılda toplumsal ve politik sorunlarla ilgili henüz yeterli bir endişe bulunmadığından, modern anlamda ilerleme fikrinin ortaya çıkması da mümkün olmadı. Bununla birlikte on sekizinci yüzyılda dünya, o zamana kadar görülmemiş büyük bir dönüşüm içerisindeydi. Bilgide ve mekanik sanatlarda büyük gelişmeler yaşanıyor ve bu gelişmeleri ideal biçimde düzenleyebilecek genel bir teoriye ihtiyaç duyuluyordu. Aynı zamanda, Avrupa'da hâlâ yaygın olan büyük sosyal adaletsizlikler ve şiddetli siyasi baskılar da düşünürlerin dikkatini çekiyordu. İnsan yaşamının niteliksel gelişimine katkıda bulunmayacaksa bilgi ve mekanikteki tüm ilerlemenin ne faydası olduğu, sorusu sorulmaya başlanıyor ve buna çeşitli cevaplar getirilmeye çalışılıyordu. Bu çabalarla toplumsal reform için baskılar artmaya başlayacak ve bu konudaki literatür çoğaldıkça da tam anlamıyla bir ilerleme fikri ortaya çıkacaktır.

Nitekim Kartezyen felsefe Avrupa üzerinde etkili olurken, modern ilerleme fikri de oluşmaya başlıyordu. Öyle ki Bodin, Bacon ve Descartes tarafından önerilen ilkelerin kabulü, ilerleme fikri için gerekli ön koşulları sağladı. Bu ön koşullar arasında doğanın içkin bir düzene sahip olduğu fikri vardır; doğa artık Tanrı tarafından örgütlenen kaotik bir olgu olarak görülmez. Böylece Aydınlanma filozofları, doğada içkin olarak var olan yasaların, doğal fenomenlerin davranışları hakkında tahminlerde bulunulabilmesinin önünü açtığına inanır. Aynı zamanda toplumsal fenomenler alanına da yansıyan bu öngörü gücü, insanlığın geleceği planlamasını ve böylece kaderini kendisinin yaratmasını sağlar. Ancak bu noktada modern insanın karşılaştığı bir problem ortaya çıkar: Doğanın nasıl kontrol edileceği problemi. Eğer insan, doğayı kontrol edebilir ve kendi kaderinin yaratıcısı haline gelirse, evrenin merkezi konumuna yükselir. Bacon'ın bu noktaya katkısı yadsınamaz, çünkü İnsanlığın doğanın üstesinden gelmesi ve bunu yaparak kendi konforunu ve mutluluğunu artırması gerektiğini ilk öne süren odur. Bu düşüncede örtük olan şey, ilerleme fikri için gerekli olan bir başka ön koşuldur: Maddi yaşamın önemli hale gelmesi. Tanrının yapılmasını salık verdiği işler konusundaki çaba, artık değerli tek çaba değildir. Değerli olan, artık insanlığın ortak iyiliği için çalışmaktır.

[79] Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth,* ss.98-113.

Bu, varoluş için daha somut, daha elle tutulabilir bir neden sağlar ve Aydınlanma filozofları arasında laikliği ve iyimserliği teşvik eder.

Bununla bağlantılı olarak ilerleme fikrinin gelişmesini sağlayan bir diğer ön koşul, Koselleck'in "tarihsel zaman" olarak kavramsallaştırdığı tarihin ortak deneyiminde ortaya çıkan çarpıcı bir değişiklik olan Hristiyan kıyamet düşüncesinin kademeli olarak dağılmasıdır. Burada söz konusu olan değişiklik, dünyevi tarihin sonu olan kıyamet günü hakkında şüpheler ortaya çıkarken, açık bir geleceğe sahip doğrusal bir zaman duygusunun zemin bulmaya başlamasıdır. Böylece tarihsel zamanın yeni deneyimi, geçmiş ile gelecek arasındaki dönüşmüş karşılıklı ilişkide kendisini daha da gösterir. Zira artık "[t]üm politik-sosyal kavramlar, geçmişi ve geleceği yeni bir tarzla ilişkilendiren bir gerilimin etkisine girmişlerdir." [80] Başka bir ifadeyle, geleceğe dair beklentiler artık sadece geçmişten edinilen tecrübelerden çıkarılmayacaklardır. Burada geçmişten tevarüs eden "tecrübe alanı" ile geleceğe yönelmiş "beklenti ufku" giderek birbirinden ayrılmaktadır. Bu, modern dünyayı karakterize eden zamansallaştırmanın farklı bir formülasyonudur. Buna göre köylülüğün hâkim yaşama biçimi olduğu dönemde geçmiş tecrübelerden güçlü bir şekilde etkilenen ve hatta tecrübelerle sınırlı olan beklentiler (zira köylülüğün yaşam dünyası döngüsel bir zaman anlayışı tarafından belirlenmektedir), Hristiyan eskatolojiyle beraber geçmişin boyunduruğundan kurtularak, geçmişe dayandırılamayacak yeni bir beklenti ufku olarak ortaya çıkar. Böylece beklenti ufku, beklenenin (İsa'nın dönüşü) "belirsiz bir gelecek"te kesin olarak gerçekleşeceği inancı ile "şimdiki zaman"dan gittikçe uzaklaşır ve gelecek geçmişe daha az bağlı olur. Burada, tabiri caizse, kalıcılaştırılmış bir gelecek umudu söz konusudur. Fakat on sekizinci yüzyıla gelindiğinde insanların planlamalarına ve eylemlerine bağlı olarak değişen olaylar karşısında uyarlamak zorunda oldukları bir beklenti ufkuyla karşılaşırız.

Bu durum "ilerleme" kavramının on sekizinci yüzyılda ortaya çıkan kullanımında da kendini gösteren yeni bir deneyimdir. Tarih artık eskatolojik anlamını yavaş yavaş kaybetmiştir. Kıyamet günü beklentisinin ortadan kalkmasıyla geleceğe yönelik yeni tutumlar mümkün hale gelmiş; geleceğin statik karakterinden sıyrılarak, dinamik bir karakter kazanmasıyla da küresel ve/ya tarihsel süreçleri etkileme olasılığı düşünülmeye başlanmıştır.[81] Zira doğal yasalarla yönetilen mekanik olarak belirlenmiş bir evren, dünyayı düzenleyen bir Tanrı'nın tüm mistik anlayışlarını engelleyecektir artık. Nitekim Newton yasalarının yayınlanmasından sonra, bu *a priori* bir inanç olmaktan çıkar ve

[80] Reinhart Koselleck, *Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar*, 3. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s.81.
[81] a.g.e., ss.81-83

kanıtlanabilir bir olgu haline gelir: Olası bir ilk neden dışında Tanrı artık evreni kontrol etmez.[82]

Doğanın düzenliliği fikrinden ve olayların dinsel veya mistik açıklamalarının reddedilmesinden sonra, ilerleme fikri için gerekli bir diğer ön koşul ortaya çıkar: Doğal yasaların toplumsal olguları da yönettiğinin farkına varılması. Buna göre doğa, yasalarla yönetilen düzenli bir sistem olduğu için insan da bu yasalara tabi olmalıdır. Çünkü o da doğaya aittir. Böylece Aydınlanma filozofları toplumsal olguların doğal yasalar tarafından kontrol edildiklerinin ve bu yüzden de öngörülebilir olduklarının farkına vararak, yasa veya yasaların kanıtlarını aramaya başladılar.[83] Bu arayışla birlikte on yedinci ve on sekizinci yüzyıllar boyunca, diğer kıtalar ve medeniyetlerle kapsamlı ve yoğun temaslar kurulur. İlkel kültürlere yönelik artan bu yoğun ilgi, kişinin ilkel kültürlerle kendi kültürü arasında tarihsel bir karşılaştırmaya gitmesine ve dolayısıyla hem dikey (kronolojik) hem de yatay (eşzamanlı) bir duygunun oluşmasına sebep olur.[84] Nitekim Rousseau'nun *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev (1750)* adlı eserinde öngördüğü gibi başka bir kültürle karşılaşmak, kişinin kendi kültüründe bir gerilemeye yol açabilmesine rağmen, bazı halkların veya medeniyetlerin (özellikle de kendi kültürünün) daha ileri ve gelişmiş olabileceğini de açığa çıkarabilirdi.[85] Aynı şekilde zaman üzerine benzer bir bakış açısı, örneğin *Ansiklopedi*'de ortaya çıkar. *Ansiklopedi*'nin Öndeyiş'inde Diderot'nun söylediğine göre önemli adamların zamanlarının önünde olduğu söylenirken, henüz aydınlanmamış kitlelerin eğitim yardımıyla hala yakalayacakları şeyler vardır.[86] Dolayısıyla artık farklı dönemlerde gerçekleşen benzer gelişmelerin dinamiği ile aynı dönemde gerçekleşen eşzamanlı olmayan gelişmelerin dinamiği, tarihsel bir deneyime dönüşmektedir.

Diğer uygarlıklarla yoğun temas, Koselleck'e göre "tarihsel zaman" deneyiminde çarpıcı bir değişikliğe yol açmıştır: "Kolektif tekil" şeklinde bir dizi politik, sosyal, tarihsel-teorik terimin ortaya çıkması. Bu noktada Koselleck, on sekizinci yüzyılın geç dönemine doğru Almanca konuşulan bölgelerde "Geschichte (Tarih)" sözcüğünde meydana gelen şaşırtıcı bir değişimden bahseder. "Geschichte" kelimesi daha önce çoğul bir kavram olduğu halde, zamanla tekil bir formda kullanılmaya başlanmış ve "geçmişte kalan ve gelecekte yaşanabilecek tek tek tüm 'Geschichte'leri ortak bir kavramda yoğunlaştıran

---

[82] İlhan Kutluer, *Modern Bilimin Arkaplanı*, 1. b., İstanbul: İnsan Yayınları, 1985, s.50.
[83] Robin George Colingwood, *Tarih Tasarımı*, 7. b., Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017, s.119.
[84] Dorinda Outram, *Aydınlanma*, 1. b., Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007, s.73.
[85] Jean-Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, 11. b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, s.7.
[86] Denis Diderot, Jean le Rond D'Alembert, *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü (Seçilmiş Maddeler)*, 2. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000, s.42.

bir kolektif tekile" dönüşmüştür. Böylece "Geschichte" tarihsel olayın kendisinden çok onun oluş sürecine yönelen düşünümsel bir kavram haline gelir.[87]

Kolektif tekil hüviyeti kazanma süreci ilerleme kavramı için de söz konusudur. Fransızcada 18. yüzyıla kadar "le progrès (ilerleme)" sözcüğü nadiren tekil formda kullanılırdı. Genellikle ayrı ayrı olarak sektörel ilerlemeler (çoğul le progrès)'den bahsedilirdi. Ancak zamanla ilerleme kavramı, tıpkı "Geschichte" sözcüğünde olduğu gibi "kolektif tekil"e dönüşür. Bu dönüşümü sağlayan ilk unsur kavramın öznesinin evrenselleştirilmesidir. Böylece artık karşımızda bilim, teknik sanat gibi sınırlı alanlarda ortaya çıkan tikel ilerlemelerin öznesinden ziyade, genellik iddiasında bulunan ve genişletilmiş bir ilerlemeye yol açan bir özne vardır. Zira artık insanlığın ilerlemesi söz konusudur. Dönüşümü sağlayan ikinci unsur ise tek tek ilerlemelerin tarihinden, tarihin ilerlemesinin ortaya çıkmasıyla olmuştur. Çünkü dönüşümü başlatan ilk hamleyle özne-nesne rolleri değişir ve "'zamanın ilerlemesi' ya da 'tarihin ilerlemesi' ifadesinde ilerleme öncü rolü üstlenir, hatta kendisi tarihin aktörüne dönüşür."[88]

On sekizinci yüzyılda görünümleri tam anlamıyla ortaya çıkan tarihsel zaman deneyimindeki tüm bu değişiklikler, elbette birçok filozofun müdahalesini ve damgasını taşır. Ancak dönüşümün ilerleme fikri cephesindeki tüm varsayım yapısı Anne Robert Jaques Turgot'un (1727- 1781) *Discourses on Universal History (Evrensel Tarih Üzerine Söylev)* adlı çalışmasında örtük de olsa bulunabilir. Buna göre Turgot, insanlığın, tek yönlü bir düzende geliştiğine inanır. Ona göre bir toplum gerileyebilir, yine de genel olarak insanlık gerilemez. İnsanlığın gelişme hızı dönemden döneme değişebilir ancak ileri hareket süreklidir ve asla durağanlaşmaz. Bu yüzden Turgot, durgunluğun mümkün olduğunu düşünen ve Orta Çağ'ı bu durgunluğun bir dönemi olarak gören filozoflara karşı çıkar. Zira Turgot, Orta Çağ'daki ilerlemenin Antik Çağ'dan çok daha yavaş olduğunu, ancak geriye gitmenin gerçekleşmediğini düşünür. Ona göre Antik Çağ'ın tüm bilgileri mekanik sanatlarda, sivil yaşamda ve ticaretteki bazı alışkanlıklarda yaşanan gelişmelerle korunmuş ve arttırılmıştır. Hristiyanlık birçoklarının iddia ettiği gibi bu tür gelişmelere engel değildi, aksine bunların ortaya çıkmasına ve de korunmasına yardımcı oldu.[89]

Turgot'un düşüncesindeki en önemli olgu ise, onun ekonomi, politika, etik ve bilgideki gelişmelerin iç içe geçerek birlikte ilerlediği, bunun da insanlığın doğa üzerinde

---

[87] Koselleck, *Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar,* ss.73-74.
[88] a.g.e., ss.178-180.
[89] Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth,* s.156.

daha fazla kontrol sağlamasına olanak verdiği ve böylece durumunu iyileştirdiği gerçeğini fark etmiş olmasıdır. Turgot'un aşama teorileri bu gerçeği göstermektedir. Onun bilgi alanındaki ilerleme teorisi, erken tarihteki ilk aşamada insanın "neden ve sonuç" kavramından habersiz olduğunu ve böylece her şeyin görünmez doğaüstü güçler tarafından yaratıldığını ve yönlendirildiğini bildirir. İkinci aşamada insan, metafiziğin keşfiyle birlikte Tanrılar ve Tanrıçalar hakkındaki masalları ve mitolojileri reddeder ve böylece doğayı cevherler ve akli melekeler açısından açıklamaya çalışır. Daha sonraki aşamada ise, bilgiyi üretip organize etmek için kullanılabilecek bilimsel modeli keşfeder.[90]

Ayrıca Turgot, bir tür "ekonomik kalkınma teori"sine de sahiptir ve bu üç aşamayı sırasıyla avcı-toplayıcı toplum, tarım toplumu ve ticari-kentsel toplum olarak ele alır. Ona göre ekonomik gelişme, insanlığın özgürlüğüne bağlıdır. Zira Turgot, özgürlüğü çok önemser ve ilerici bir olgu olarak görür. Bu açıdan Hristiyanlığın köleliğe karşı çıkan bir ahlakı müjdelediğini söyler ve o sırada kölelik ortadan kaldırıldığı için de Orta Çağ'ın etik olarak ilerici olduğuna inanır[91]. Dolayısıyla Turgot'un, ilerleme fikrinin tüm unsurlarını bir araya getiren ve toplumsal değişkenlerin birbiriyle ilişkili olduğunu gösteren ilk kişi olduğu söylenebilir. [92]

Turgot'un teorileri, aynı zamanda toplumların istikrarlı ve sürekli bir düzenini önerir. Ekonomik kalkınma teorisine bakılırsa Turgot, işbölümü ilkesinin merkezi olduğu toplumun genel bir evriminden yola çıkmış gibi görünür. Zira Turgot, basit kültürlerin erken zamanlarda, karmaşık kültürlerin ise daha geç zamanlarda oluştuğunu düşünür. Bu, Antik Çağ'da karmaşık toplumların olmadığı anlamına gelmez, sadece toplumun gelişmesinin böyle bir modeli izlediğini söyler. Nitekim bu modelin istisnaları vardır ve muhtemelen her zaman olacaktır, ancak Turgot'a göre bu istisnalar varsayımı zayıflatmaz.[93]

Turgot'a göre, insanlığın ilerlemesi kesin olduğu kadar kaçınılmazdır da. Zira biriken deneyim sonucunda bilgi ilerlemelidir ve bu sebepten dolayı Turgot'un her aşamanın bir diğeri tarafından belirlendiğine olan inancından destek alan maddi ilerleme de kaçınılmazdır. Aşamaları birbirine bağlayan bu nedensel zincir, Turgot'un

---

[90] Bock, "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları", ss.74-75.
[91] Turgot'un metinlerinde her ne kadar bu tarz söylemler mevcut olsa da onun ilerleme teorisi tamamen laiktir. Dolayısıyla Turgot, Hristiyanlık savunucusu olarak suçlanamaz. Nisbet'in de belirttiği gibi: "Tarihçiler arasındaki genel kabulle söylersek; Turgot'un söylevi, 'modern' ilerleme fikrinin ilk sistematik, seküler ve natüralist ifadesidir." (Nisbet, *History of the Idea of Progress,* s.180.)
[92] Nisbet, *History of the Idea of Progress,* ss.180-185.
[93] a.g.e., s.183.

çalışmalarında bulunan güçlü tarihsel determinizmin kanıtıdır. Dolayısıyla hem maddi hem de ideal düzeyde, gelişme tek yönlü ve tarihseldir.[94]

Her ne kadar Turgot, insanlığın durumunun şimdiye kadar hiç olmadığı kadar iyi olduğuna inansa da, bu her şeyin mükemmel olduğu anlamına da gelmez. Nitekim insanlığın geliştiği ve gelişmeye de devam edeceği gerçeği, Turgot'un her zaman gelişme için boşluk olacağının farkında olduğunun kanıtıdır. Turgot şüphesiz dünyada çok fazla şiddet, adaletsizlik ve ahlaksızlık olduğunun farkındadır. Ancak ona göre bu genel olumsuzlukların da ilerleme teorisinde bir yeri vardır. Descartes'ın aksine Turgot için, insanlığın durumunun arzu edilen bir yönde gelişmesi için sadece aklın üstünlüğü yeterli değildir. Ona göre insan ayrıca tutku ve hırsla motive olur. Böylece, devrimler ve savaşlar (yakın etkileri kötü olsa da) işleri daha iyi yönde değiştirir; çünkü insanlığı ileriye doğru iterler, yeni deneyimler sağlarlar ve insanlığı hatalarından öğrenmeye zorlarlar. Dolayısıyla insan değişimin aracı olan çatışmayla[95] ve bunun yanında deneme yanılmayla öğrenir. Sonuç olarak bilgi ve işbölümündeki gelişme de devam eder.[96]

Turgot'un ilerleme teorisi, onun hem arkadaşı hem de biyografisinin yazarı olan genç Ansiklopedist Condorcet'e (1743-1794) ilham verir. Condorcet, insanlık tarihinde tek yönlü bir gelişme görmektedir, fakat seleflerinden farklı olarak onun gelişim teorisi şimdiki zamanla bitmez. Nitekim *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı*[97] başlığını taşıyan eserinde, insanlığın gelişimi hakkında on aşamalı bir teori geliştirir. Burada ilkel aşamalar ekonomik ilerleme ile karakterize edilirken, sonraki aşamalar bilgideki ilerlemelerle karakterize edilir; öyle ki en önemli gelişme Fransız Devrimi'ne kadar devam eden ve Descartes tarafından gerçekleştirilen bilimsel devrimdir.[98] Buna rağmen Condorcet'in tarih teorisiyle ilgili en önemli sorun, Karanlık Çağları[99] nasıl açıklayacağını bilmemesidir. Nitekim Hristiyanlığın köleliğe karşı çıkan bir ahlakı müjdelediğini ve bu yüzden de Orta Çağ'ın ilerici bir unsur olduğunu söylerken Turgot'un tüm çabası, aslında Karanlık Çağlar problemini aşmaktı. Condorcet ise devrimin ruhuyla doludur ve asla Kilise'ye sempati duymaz. Ona göre Kilise, toplumsal

---

[94] Bock, "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları", s.74.
[95] Kant, Herder ve Marx gibi birçok Alman filozof, değişim hakkındaki görüşlerinde bu fikri kabul edeceklerdir.
[96] Bock, "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları", s.75.
[97] Bkz. Condorcet, *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı I*, 3. b., İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990; Condorcet, *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı II*, 2. b., İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1966.
[98] a.g.e., s.76.
[99] "Roma İmparatorluğu'nun çöküşünün ardından Batı Avrupa'da demografik, kültürel ve ekonomik bir bozulmanın meydana geldiğini ileri süren geleneksel olarak Orta Çağ'a atıfta bulunan tarihsel bir dönemselleştirmedir." (Kolektif, "Karanlık Çağ", *Vikipedi, Özgür Ansiklopedi*, 2019, https://tr.wikipedia.org/wiki/Karanl%C4%B1k_%C3%87a%C4%9F.)

eşitsizliği sürdürdüğünden ilerleme için bir engeldir. Kölelerin özgürlüğünün insanlığın gelişimine katkıda bulunduğunu kabul eder, ancak yine de Karanlık Çağlarda gelişim hızının düşük olduğuna karar verir. Bununla birlikte Condorcet, Karanlık Çağların insanlığı bir sonraki gelişim aşamasına hazırladığını düşünür.[100]

Condorcet'in geliştirdiği bu aşamalı gelişme teorisinde onuncu aşama gelecek ile ilgilidir. Condorcet, cesur bir şekilde toplumsal eşitlik ve ebedi barış zamanının geleceği kehanetinde bulunur. Öyle ki politik ilerlemenin amacı zaten budur. Ayrıca hâlihazırda ilerleme yasasına istisna gibi görünen toplumlar, Fransa ve diğer büyük ulusların seviyesine mutlaka yükselecektir ve zamanla bütün uluslar arasında genel bir benzerlik oluşacaktır.[101] Ancak Condorcet bu noktada bir sorun görür: Aşırı nüfus. İnsanların, gelecekteki refahlarında, temel gereksinimlerini sağlayan doğal kaynakların karşılayamayacağı düzeyde üreyebileceğini ortaya koyar.[102] Ancak sadece insanın sınırsız doğurganlığını kontrol edebilmeyi öğreneceğini söylemekle yetinir. Böylece, bu krizi çözmek için ahlaki bir kontrol umar ve gelecekteki ilerlemeyle ilgili fikirlerinde herhangi bir değişiklik yapmaya gerek görmez.[103]

Condorcet ile aynı tarihlerde, önerileri Turgot'unkine çok benzeyen Immanuel Kant (1724-1804) tarafından ilerleme fikri Almanya'da da geliştirilmeye başlanır. Ancak Kant'ın kuramı on sekizinci yüzyılın alışılmış ilerleme kuramlarından değildir.[104] Zira onun için "iyiye doğru olan ilerleme, doğanın bir hediyesinden ya da Tanrısal bir plandan daha çok insana ebediyen verilmiş bir görevdir".[105] Dolayısıyla Kant'a göre ilerleme, teorik değil, pratik açıdan ele alınması gereken bir konudur ve insanlığın gelişimine topluca bakmak için başvurmamız gereken son derece yararlı bir fikirdir; bu niteliğiyle de ahlaki bir değer taşır. Bununla birlikte ilerleme fikri, beraberinde "erekliliği" de getirir. Bu yüzden Kant'a göre, tarihe ilerleme fikri ile bakabilmek için insani yaşamda bir ereklilik tasarlamak kaçınılmazdır. Çünkü eğer doğa rasyonel bir seyir izlemiyorsa -bu durumda insandaki doğuştan gelen kapasitelerin gelişimi- o zaman amaçsız veya rastgele hareket

---

[100] Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth,* s.209.
[101] Bock, "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları", s.76.
[102] Bruce Mazlish, "The Idea of Progress", *Daedalus*, C. 92, S. 3 (1963), s.451.
[103] Oysa bu daha sonra Malthus'un Nüfus İlkesi adlı eserinde yankılanacak temel bir problem olacaktır: "İlk kez 1798 yılında yayınlanan (…) Essay [Nüfus İlkesi], özellikle Condorcet (…) tarafından ifade edilen biçimiyle, Fransız Devrimi'nin demokratik eşitlikçiliğine karşı güçlü bir polemiktir. Malthus'a göre, (…) Philosophelar 'temel ilkesi iyilik' olan bir toplum kursalar bile "bu toplum, insanın ya da insanların oluşturdukları kuramların özünde olan bir bozukluk nedeniyle değil, doğanın kaçınılmaz yasaları nedeniyle kısa bir sürede yozlaşacak' (…) Bu 'kaçınılmaz yasalar'ın en önemlisini Malthus kendisinin ortaya çıkardığını iddia eder. Nüfus geometrik bir oranla artma eğilimindeyken (yani her yirmi beş yılda ikiye katlanırken) gıda üretimi aritmetik olarak artar". (Alex Callinicos, *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış*, 7. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, s.67.)
[104] Bock, "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları", s.79.
[105] Reinhart Koselleck, *İlerleme*, 1. b., Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007, s.64.

edecek, dolayısıyla yasalara uymayacaktı. Ancak böyle bir düşünce modern dönemin sonunda kabul edilemezdi. Nitekim Kant da, herhangi bir doğal olay dizgesinde birinci öğeden sonuncu öğeye amaçlı bir hareket olması gerektiğine inanır.[106]

Kant'a göre insanın ahlaki gelişimi doğanın ona bahşettiği araçlar vasıtasıyla olur. İnsan akla sahiptir ve bu onu diğer varlıklar arasında üstün kılmaktadır. Ancak bunun yanında insan çatışma ve tutku ile de güdülenir. Buna göre Kant, sezgisel bir ön kabulle toplum öncesi bir durumu varsayar. Bu durumda insan, tamamen pasif olduğundan esasen aylak ve barışçıl olurdu, zira onu kışkırtan arzunun huzursuzluğundan muzdarip olmazdı. Fakat böyle bir durumda, "kategoriler"in[107] ortaya çıkmasını sağlayacak ve böylece insanı ahlaklı yapacak herhangi bir istek de olmayacaktır. Bundan kaçınmak için doğa onur, güç ve zenginlik arzusunu insana yükler. Böylece bu arzular, onları kazanmak için insanı toplumda yer almaya zorlar. İnsan rasyonel doğasına uygun olarak, kazandıklarını toplumdaki diğer insanlardan korumak için yasalar oluşturur; fakat bu onu çok zor bir duruma sokar. Zira kıskançlık ve güvensizlik nedeniyle diğer insanlarla birlikte olmak istemez, ancak toplumun sunduğu ödülleri kazanabilmek için yine de onlarla birlikte olmak zorundadır. Bu kararsızlık, onu toplumsal düzenler yaratmaya ve yıkmaya zorlar. Bu daimi düşmanlık nedeniyle insan, sürekli olarak yeni zorluklara meydan okumak zorunda kalır ve sonuçta da kategoriler gelişirerek insanlık ilerler.[108]

Bununla birlikte Kant'a göre, "[i]nsanın toplumdışı yanının ağır bastığı tarihsel dönemler vardır. Bu yüzden ahlaksal ilerleme düz değil, inişli çıkışlı bir ilerlemedir".[109] Yine de Kant'a göre ilerleme kaçınılmaz ve süreklidir: "İnsan ırkı, kültürde ve uygarlıkta sürekli olarak gelişmektedir ki bu onun doğal amacıdır; bu nedenle varlığının ahlaki sonu ile ilgili olarak daha iyi bir ilerleme kaydetmektedir ve bu ilerleme bazen kesintiye uğrasa da, asla tamamen kırılmaz veya durdurulamaz."[110] Dolayısıyla Kant'a göre eninde sonunda insanlık ahlaki açıdan kemale erecek ve böylece "ebedi barış" gelecektir.

Hegel'in (1770-1831) ilerleme kavramı Kant'ınkinden daha açık olmasına rağmen, tam anlamıyla bir genel teori sunamaz. Hegel yorumcuları bu konuda

---

[106] Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, 3. b., İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2016, ss.86-98.
[107] "Biz insanların gerçekliğin bizzat kendisine, numenlere ilişkin bir bilgimiz olamayacağını, bizim yalnızca bu gerçekliklerin görünüşlerini, ya da fenomenleri bilebileceğimizi savunan Alman filozofu Kant'ta, nihai ve indirgenemez yüklem türleri olarak kategoriler, 'varlık tarzları'nı değil de, yalnızca nihai ve en yüksek 'kavrayış tarzları'nı, gerçekliği idrak etme, kavrama biçimlerimizi ifade eder." (Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 3. b., İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s.496.)
[108] Özlem, *Tarih Felsefesi,* s.93.
[109] a.g.e., s.97.
[110] Immanuel Kant, *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, 1. b., New Haven and London: Yale University Press, 2006, s.62.

hemfikirdirler.[111] Nitekim Hegel'in görüşleri, ilerleme fikri için gerekli iki temel varsayımdan yoksundur. İlk olarak, Hegel'in kapalı sisteminde Geist (Tin)[112], anlamının veya nihai amacının gerçekleşimine zaten ulaşmıştır, bu nedenle de gelecekte gelişmeye artık yer yoktur.[113] Buna göre Tarihte Akıl başlıklı eserinde Hegel, Tinin Doğu'dan Batı'ya doğru hareket ettiğini söyler. Tinin ulustan ulusa yönelen bu hareketi, tarihin aşamalarını oluşturur. Hegel'e göre Tin, ilk olarak Doğu'da (özel olarak da Çin ve Hindistan'da) kendini gösterir, ancak "Doğu dünyasının ilkesi statiktir; kendine ilahi nitelikler yükleyen monarkın mutlak gücünde özetlenir".[114] Tinin daha sonra ortaya çıktığı kültürel alan veya dünya, Yunanlılar ile Romalılarındır. Tarihin bu olgun aşamasında bazı kişiler özgürdür artık ve bu da aristokrat yönetim ve demokrasilerin ortaya çıkmasını sağlar. Tinin diyalektik hareketi Prusya monarşisi ile biter. Burada söz konusu olan Tin, artık dünyanın Tin'idir. Öyle ki herkes artık özgürdür ve bu noktadan sonra herhangi bir gelişme de olmayacaktır.[115]

> Doğulular (…) [y]alnızca tek kişinin özgür olduğunu kabul ederler. (…) Bu tek kişi yalnızca bir despottur, özgür birisi ya da bir insan değildir. İlk olarak Yunanlılarda özgürlüğün bilinci doğmuştur ve bu yüzden de Yunanlılar özgür olmuşlardır; ama onlar da Romalılar gibi, kendisiyle tanımlanan insanın değil, yalnızca bazı kişilerin özgür olduğunu kabul ediyorlardı. (…) Hristiyan dünyasında ilk olarak Cermen ulusları, insanın insan olarak özgür olduğunun, tin özgürlüğünün insanın doğasını meydana getirdiğinin bilincine vardılar.[116]

Hegel terminolojisinde özgürlükle kastedilen şey, bireysel veya öznel özgürlük değildir, devlete bilinçli ve aktif katılımdır.[117] Nitekim Prusya monarşisinde gerçekleşen bu katılımla birlikte diyalektik tamamlanmıştır: Artık birey ile devlet arasında bir çatışma yoktur. Bunun yanında kilise ve devlet arasındaki karşıtlık, laikliğin bağımsız organik bir varlık olarak gelişmesinin önünün açılmasıyla çözüme kavuşur. Sonuç olarak tarihin bu

---

[111] Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth,* s.256; Nisbet, *History of the Idea of Progress,* s.278-279; Shlomo Avineri, "Tarih: Özgürlük Bilincine Doğru İlerleme", *Alman İdealizmi II: Hegel*, ed. Güçlü Ateşoğlu, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2013, ss.519-523.

[112] Türkçeye genel olarak Tin veya Ruh olarak çevrilen ve "[e]n genel olarak, bazı metafizikçilerin ya da Hegel gibi nesnel idealistlerin, gerçekliği ve evreni açıklamak üzere, varolan her şeyin temeli, özü olarak kabul ettikleri cisimsel olmayan varlık, maddi olmayan gerçeklik." (Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü,* s.847.)

[113] Avineri, "Tarih: Özgürlük Bilincine Doğru İlerleme", s.519.

[114] a.g.e., s.505.

[115] a.g.e., ss.505-513.

[116] G.W. Hegel, *Tarihte Akıl*, 3. b., İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016, s.69.

[117] Avineri, "Tarih: Özgürlük Bilincine Doğru İlerleme", ss.513-514.

son aşamasında akıl, ulusal tinin ve insan ilerlemesinin nihai sonucunu ortaya çıkaracak şekilde devletin iradesi olarak zuhur eder.

Hegel'in tam anlamıyla bir ilerleme fikrinden yoksun olmasına yol açan ikinci sorun, Hegel'in tarih felsefesinin analizi ile ortaya çıkar. Buna göre tarihteki ilerleme toplumsal ilerleme değildir. Mutlak Tin tam olarak gerçekleşmesine rağmen, insanlığın durumu geniş ölçüde gelişmemiştir. Bury bunu şöyle ifade eder: "Mutlak Tin'in ihtiyaçları karşılanıp Hegel felsefesinde tam gücünü ve ihtişamını ortaya çıkardığında, dünya olabildiğince iyidir. Toplumsal iyileştirme önemli değildir; ne insanların gelişimi ne de fiziksel güçler üzerindeki kontrollerinin artması."[118] Dolayısıyla Hegel'in ilerleme kavramının sosyolojik olmadığı açık bir şekilde görünür.

Oysa Hegel'den oldukça etkilenen Karl Marx (1818-1883) için, ilerleme kavramı kesinlikle sosyolojik niteliktedir. Marx, geçmişi ve bugünü yadsınamaz biçimde yorumlar ve geleceğin ne getireceği konusunda tahminlerde bulunur. Buna göre Batı'nın evrimleşeceği beş aşama vardır. Her aşama üretim araçları, üretim şekli, sınıf ilişkisi, sınıf bilinci ve yabancılaşma açısından tanımlanır.[119] İlkel komünal aşama, avcı-toplayıcı toplumlarla karakterize olur. Bu aşamada toplumlar genellikle bir devlete, mülke, paraya ya da hiyerarşik sınıfa sahip değildir. Sınırlı üretim araçları (avlanma ve toplanma) nedeniyle, her birey yalnızca kendi yaşamlarını sürdürebilecek kadar üretir. Bu yüzden bu aşamada sömürülecek bir şey yoktur. Ayrıca bu aşamada kölelik de yoktur, zira köle demek, fazladan beslenecek bir ağız demektir. Doğal olarak bu nedenlerden dolayı, üretici güçlerde ilkel olmalarına rağmen toplumsal ilişkilerde komünist oldukları söylenebilir.

İkinci aşama olan köleci toplumlarda, üretim araçları kölelerdir. Emeğin doğrudan mülkiyeti, sınıf ilişkilerinin anahtarıdır. Üretimin gerçekleşmesi için, mülk sahiplerinin emek satın alması gerekir. Makineler ve diğer maddi araçlar o kadar ilkel bir aşamadadır ki, bu tür şeylere yapılan harcamalar gereksizdir. İnsan gücü tek başına bir meta yaratır. Köle sahibi, bir nesne olarak kölenin bedenine sahip olduğu gibi köle emeğinin de sahibidir. Böylece iki karşıt sınıf ortaya çıkar: mülk sahipleri ve köle sınıfı. Kölenin üretim sürecinin hiçbir evresinde herhangi bir söz hakkı yoktur. Bütün üretim süreci ona dışarıdan dayatılır. Bu nedenle yabancılaşma yüksektir ancak sınıf bilinci düşüktür.

---

[118] Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth,* s.256.
[119] Jonathan H. Turner, Leonard Beeghley, *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*, 6. b., İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2017, ss.160-162. Aksi belirtilmedikçe devamındaki aşamaların analizi için bu kaynaktan yararlanılmıştır.

Üçüncü aşamada söz konusu olan feodal toplumlarda üretim ve iktidarın anahtarı "toprak"tır. Bu aşamadaki sınıf karşıtlığı, topraksız serfler ve toprak sahipleri arasında vuku bulur. Bununla birlikte serfin durumu köleninki kadar kötü değildir, çünkü serf vücudu üzerinde bir miktar kontrole sahiptir; köle gibi değildir. Yabancılaşma bu nedenle biraz daha azdır. Nispeten daha fazla özgürlüğe ek olarak, bu dönemde başka bir atılım daha vardır. Hem ekonomik hem de toplumsal işbölümü daha karmaşık hale gelir ve bu ilerlemenin bir sonucu olarak basit meta üretimi ortaya çıkar. Nitekim üretimdeki bu gelişme ve artışla birlikte, üretim biçimi de değişir ve en nihayetinde güç odağı topraktan sermayeye kayar. Bu da yeni bir sınıfın (burjuvazi) ve bununla birlikte yeni bir aşamanın (kapitalizm) ortaya çıkmasını sağlar.

Kapitalist aşamada işbölümü daha da karmaşık hale geliyor. Zira burada söz konusu olan teknik yenilikler, yani makinelerdir. Fabrikalar büyük bir işçi kitlesini bünyesinde çalıştırmaya başlar, bu yüzden nüfus kırsaldan kente taşınır. Kapitalistler ve proletarya arasındaki sınıf karşıtlığı, hiç olmadığı kadar açık ve nettir. Proletarya, öncekilerden daha iyi bir konumdadır çünkü işverenini seçmek konusunda özgürdür. Ancak bir dizi nedenden dolayı eskisinden bile daha zayıf konumdadır. Birincisi, üretim sürecinde işçiler neredeyse önemsizdir ve kapitalist onu kolayca sömürür. İkincisi, artan makineleşmeyle birlikte işsizlik artar, işgücü piyasasında ücretler düşer ve işçi gittikçe fakirleşir. Burada işçi aynı zamanda üretilen malları satın alacak kişi olduğundan, üretilen malları satın alacak kimse kalmaz, böylece kapitalizm kendisine içkin çelişkisi dolayısıyla çöker; yerine işçi sınıfı adına Komünist partinin devleti ortadan kaldırılacağı ve özel mülkiyeti kamulaştırılacağı geçici bir aşama olan sosyalizm geçektir. En nihayetinde ise herkesin yeteneklerine göre vereceği, ihtiyaçlarına göre alacağı sınıfsız bir toplumla karakterize olan komünizm gelir ve döngü tamamlanır.

Böyle bir toplumsal gelişim şemasını ilerleme fikrine teşmil etmek çok kolaydır, temel varsayımlar dolaylı olarak orada görünmektedir. Nitekim ilerleme kavramının Marx'ın felsefesinde çok önemli olduğu da aşikârdır, ancak bu sonuca ulaşmak için aceleci davranmamakta yarar vardır. Özellikle Marksist literatürdeki "Asya üretim biçimi" tartışması bu konuda yol gösterici olabilir. Bu tartışma, Marx'ın toplumsal gelişim aşamalarındaki "tarihsel sürecin birliği" varsayımı üzerinedir.[120] Asya üretim biçimi, merkezi özelliklerinden biri olarak sınıf mücadelesine sahip değildir. İşçiler emeklerini

[120] Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 8. b., İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2010, s.116.

devlete borçludur, dolayısıyla üretim araçlarına sahip olan hiçbir sınıf yoktur. Ayrıca Asya üretim biçimi ilerlemenin kesinliğini de zayıflatır. Aron şöyle yazacaktır:

> Gerçekte eğer Asya üretim biçimi batıdan farklı bir uygarlığı belirginleştiriyorsa, insan gruplarına göre birçok tarihsel gelişme çizgisinin olması olasılığı vardır. Öte yandan Asya üretim biçimi kölelerin, serflerin ya da ücretlilerin üretim araçlarına sahip bir sınıfa bağlı oluşu ile değil, bütün işçilerin devlete bağımlılığı ile tanımlanır. (...) Gerçekten üretim araçlarının kamulaştırılması durumunda kapitalizmin varacağı nokta, her türlü sömürünün sona ermesi değil, Asya üretim biçiminin bütün insanlığa yayılmasıdır.[121]

Marx'ın toplumsal gelişim aşamalarında tartışılan bir diğer konu "doğrusal olmayan (unilinearity)" şemasıdır. Örneğin Arendt, kapitalizmin maddi olarak ilerici bir aşama olmasına rağmen ahlaki ve sosyo-psikolojik olarak geri bir aşama olduğunu düşünmektedir.[122] Zira ilkel komünal ve feodal toplumlardaki işçinin, kapitalist toplumdaki işçiye nazaran daha az yabancılaştığı iddia edilmektedir. İlk iki üretim biçimi, mülk sahibi ile işçiler arasında kişisel bir ilişki olduğunu varsayar; kapitalist toplumda ise iş ilişkileri kişiliksizdir ve yabancılaşma da had safhadadır. Nitekim yabancılaşma, proletaryayı gerçekte sahip olduğundan daha fazla özgürlüğe sahip olduğu yanılsamasına uğratan kapitalist ideolojiden kaynaklanmaktadır ki Marksist literatürde bu, "yanlış bilinç" olarak kavramsallaştırır.[123] Dolayısıyla her anlamda kapitalist toplumdaki sıradan insanın, en kötü tarihsel konumlarda olduğu açıktır. Bu nedenle Marx'ın çalışmalarında, ilerlemenin doğrusal (lineer) bir seyir izlemediği söylenebilir.

Fransa'da, on dokuzuncu yüzyılın başlarında, ilerleme fikri oldukça revaçtaydı, ancak kavramın yapısında, Almanya'da aldığı biçime yakınlaştıran büyük bir değişiklik meydana geldi. Doğrusal ilerlemeye, artık duracağı bir "son nokta" atfedilmiştir. Başka bir ifadeyle ilerleme artık bir "son"a sahiptir. Öyle ki Hegel gibi, Comte da tarihin son aşamasına tanık olduğuna inanır, ancak Hegel'in aksine Comte bu aşamanın tam anlamıyla geliştiğine inanmaz. Bury bu teorileri "kapalı sistemler" olarak adlandırır, zira bu sistemlerde ilerleme sonsuz olarak görülmez.[124] Bu husus, Condorcet gibi düşünürlerin ilerlemenin sonunun olmadığını anladıkları on sekizinci yüzyılla tezat oluşturur.

---

[121] a.g.e., s.116.
[122] Bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, 8. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
[123] Matt Perry, *Marksizm ve Tarih*, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, ss.135-138.
[124] Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth,* s.255.

Comte'un akıl hocası Saint-Simon (1760-1825), tarih boyunca sürdüğünü düşündüğü ilerlemenin gelecekte de devam edeceğine inanır. Bu yüzden Saint-Simon'a göre, tarihi incelersek geleceği öngörmemizi sağlayacak yeterli veriyi elde edebiliriz. Onun bu bakış açısı üç parçalı bir program içerir: (1) uygarlığın gidiş yönü konusunda bir dizi tespitin yapılması; (2) bu tespitler aracılığıyla toplumsal düzenin yasalarına ulaşılması; (3) bu yasalar sayesinde de en iyi toplumsal düzen biçiminin kurulması.[125] Nitekim Saint-Simon, sayesinde tarihin yapısını bulduğuna inandığı eleştirel ve organik dönemler teorisini geliştirir. Organik dönemler değişimin oldukça iyi kontrol edildiği ve düzenlendiği istikrarlı bir toplumsal sistem aracılığıyla ahlaki, sosyal, entelektüel vb. büyük ilerlemelerin gerçekleştiği dönemlerdir. Ancak en nihayetinde bu organik yapı bir kriz noktasına ulaşır ve eleştirel dönem başlar. Bu dönem ise istikrarın bozulduğu, toplumsal düzenin yavaş yavaş ortadan kalktığı ve yeni bir toplumsal düzenin oluşmaya başladığı bir dönemdir. Bu süreç döngüsel bir tarih teorisine benzese de öyle değildir. Zira Saint-Simon, tartışmasız bir şekilde ilerlemenin tek yönlü geliştiğine inanır. Ona göre her aşama, ister organik olsun ister eleştirel, insanlığın gelişimi için gereklidir. Öyle ki eleştirel dönemlerde bile, organik dönemlerde oluşacak üstün sosyal, ahlaki, politik vb. biçimlerin temelleri atılır.[126]

Saint-Simon ikisi organik, ikisi de eleştirel olmak üzere tarihin dört büyük dönemini tanımlar. Ona göre ilk organik dönem, Yunan ve Roma çoktanrıcılığının yükselişi ile karakterize olur. Çoktanrıcılığın reddini içeren ilk eleştirel dönem ise, erken Yunan filozoflarıyla başlar ve Hristiyanlığın yayılmasına kadar sürer. Daha sonra Hristiyanlığın zaferinden on beşinci yüzyıla kadar süren yeni bir organik dönem başlar ki Saint-Simon, Condorcet'in bu dönemi çok az önemsediğini düşünür.[127] Nitekim Saint-Simon, Orta Çağ'ın insanlığın gelişimine katkı yaptığına inanır. Bury, bunu şöyle açıklar:

> Ortaçağ Avrupası, yararsız ve acınası bir observantism'in[128] geçici zaferini değil, insani ilerlemenin değerli ve gerekli bir aşamasını temsil eder. Bu, toplumsal organizasyonun önemli bir ilkesinin, manevi ve zamansal güçlerin doğru ilişkisinin gerçekleştirildiği bir dönemdir.[129]

---

[125] Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri,* s.35.
[126] Salgar, *İlerleme Kavramı ve Bilimdeki Yansımaları,* s.119.
[127] a.g.e., ss.119-122.
[128] "Yaklaşık olarak 1350-1565 yılları arasında süren, ilkel manastır ve dilenci tarikatlarının orijinal ideallerine ve tarikat kurallarına geri dönme çağrısında bulunan bir Roma Katolik reform hareketi." (William H. Brackney, *Historical Dictionary of Radical Christianity*, 1. b., Plymouth: The Scarecrow Press, 2012, s.227.)
[129] Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth,* s.283.

Bu organik dönem Luther'in başlattığı reform hareketiyle miadını doldurur ve ikinci eleştirel dönemi başlatır. Luther'in kiliseye yönelik bu yıkıcı saldırısı, laikliğin gelişmesini sağlar. Bununla birlikte manevi kaygıların azalmasıyla eşitlik, demokrasi ve özgürlük gibi fikirler ortaya çıkar. Saint-Simon bu fikirlerin saçma olduğunu düşünür. Zira ona göre insanlar eşit değildir; tarihte hiç olmamışlar ve olamazlar da. Dolayısıyla Fransız Devrimi'ndeki kargaşaya yol açan eşitlik gibi saçma fikirlerdir. Ancak Saint-Simon, yaşadığı eleştirel dönemin yakında sona ereceğini ve yeni bir organik dönemin onu takip edeceğini, böylece Altın Çağ'ın ortaya çıkacağına inanır. Bu yüzden ilerlemenin tarih boyunca olduğu gibi geleceğe doğru da devam edeceğinden emindir. Ona göre toplum, gelecekte mantıklı ve düzenli bir şekilde organize edilecektir, dahası özel mülkiyetin kaldırılmasıyla doğal eşitsizliğe dayanacaktır. Böylece her türlü ekonomik sömürü sona erecektir.[130] Sonuç olarak Saint-Simon, insanlığın durumunun gelişmediği veya gelişemediği hiçbir nokta görmez.

Auguste Comte (1798-1857), Saint-Simon'un ilerleme fikri hakkındaki görüşlerini çok yakından takip etmiştir. Comte'un ilerleme fikri ile ilgili çalışmalarında çok az görüş, Saint-Simon'un çalışmalarında özellikle de tarih çalışmasında bulunmaz. Onun Üç Hal Yasası olarak anılan üç aşamalı tarih teorisi yaklaşık olarak Saint-Simon'un dönemlerini takip eder. Buna göre insanlık tarihi teolojik aşamadan metafizik aşamaya ve oradan da pozitif aşamaya geçer. Teolojik aşamada insanlar, olgu ve olayları başka türlü açıklayamadıkları için doğaüstü güçlere başvururlar. Özgün ve kendiliğinden bir düşünce biçimi olan teoloji, evrenin gerçeklerini sabit ardışık yasalara değil, yaşam ve zekâya gerçek veya hayali varlıklara referansla açıklar. Dolayısıyla insanlar, bu aşamada tüm olgu ve olayların tanrılar veya doğaüstü güçler tarafından yaratıldığını ve etkilendiğini düşünürler. Bu aşamanın Comte'a göre nihai inancı tektanrıcılıktır. Nitekim zamanla insanlar dünyayı ve olayları insan eğilimlerinin doğal yansımaları olarak görmeye başlarlar ve böylece teolojik açıklamalar yerini dünyevi güçler ile manevi güçlerin ayrıldığı metafizik açıklamalara bırakır. Comte'un metafizik aşama olarak adlandırdığı bu aşama, takriben on dördüncü yüzyılda ortaya çıkmıştır. Ona göre insanlar hala tanrısal güçlere veya tanrılara inanırlar, ancak bu varlıkların günlük olaylara doğrudan dâhil olduklarına inanmazlar. Bunun yerine, dünyadaki sorunların insanlardaki kusurlardan kaynaklandığını düşünürler. Metafizik düşünce somut tanrıya olan inancı yıkar. Böylece metafizik aşama gizemli, soyut güçlerin (örn. Doğa), dünyanın işleyişini açıklayan güçler olarak, doğaüstü güçlerin yerini aldığı bir geçiş aşamasıdır. On altıncı yüzyıla

---

130 Salgar, *İlerleme Kavramı ve Bilimdeki Yansımaları,* ss.119-122.

gelindiğinde ise mevcut eleştirel ruh, entelektüel arenaya hükmedecek kadar güçlü hale gelir ve son yüzyıllarda kullanılan bilgi sisteminin bozulmasını sağlar. Böylece metafizik aşama yerini pozitif aşamaya bırakır. Bu aşama, insanların dünyanın tüm fenomenlerini yöneten sabit ve değişmez yasalar aradıkları Comte'un çalışmalarındaki nihai aşamadır. Pozitif aşamada, adından da anlaşılacağı gibi, insanlar dünyayı ve olayları bilimsel ilkelerle açıklamaya çalışır.[131]

İlerleme Fikrinin temel varsayım yapısı Comte'un çalışmasında açıkça görülmektedir. Ancak bazı zayıflıklar hala devam etmektedir. İlk olarak Comte'un tarih teorisi, yalnızca Batı Avrupa'yı göz önünde bulundurur. Bununla birlikte Comte, Batı Uygarlığı tarihinin tüm insanlığın tarihi olduğuna ve yakında tüm ulusların endüstriyel-bilimsel nitelik kazanacağına ve Batı gibi pozitif bir aşamada sona erecek bir evrim geçireceğine inanır. Bu nedenle, insanlığın ve Batı'nın eş anlamlı kaderleri vardır.[132] İkinci olarak, insanlık zaten pozitif aşamaya ulaştığından, Comte'un sistemi Hegel'in sistemine benzer şekilde kapalı bir sistemdir. Buna göre ilerleme süreklidir, ancak sınırsız veya sonsuz değildir.[133] Üçüncü olarak, on sekizinci yüzyıl İlerleme teorisyenlerinin aksine, Comte ilerlemeyi artan mutluluk veya saadet ile eşitlemez. Teorisinde daha büyük bir mutluluk ima ediliyor gibidir ancak açık bir şekilde bu mutluluk öngörülmez, zira ilke olarak Comte böyle bir değişkeni analiz edemeyeceğini düşünür.[134] Sonuç olarak tüm bunlara rağmen Comte, ilerleme fikrine nihai katkıyı yaptığını düşünür.

Herbert Spencer (1820-1903) ilerleme fikrine, Comte ve Condorcet gibi düşünürlerden farklı bir şekilde yaklaştı. Nitekim Spencer'ın çalışmalarında herhangi bir ilerleme yasasını gösteren genel bir tarih teorisi yoktur. Bunun yerine, tüm organik şeylerin basitten karmaşığa veya homojenden heterojene doğru geliştiği evrim temelli bir teori kullanmıştır. Buna göre gelişim meydana geldikçe olgular çevreye daha fazla adapte olur ve bu adaptasyon sayesinde de ilerleme gerçekleşir. Spencer'a göre toplumsal, ahlaki, entelektüel veya politik ilerlemelerin tamamı bu fiziksel prensibi izler. Burada Spencer açıklayıcı çerçevesini biyoloji bilimindeki materyallerden (özellikle de Lamarck ve Darwin'in biyolojik evrim teorileri) inşa eder.[135]

[131] Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*, 2. b., Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2019, ss.16-30.
[132] Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri,* s.67.
[133] Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth,* s.304.
[134] Nisbet, *History of the Idea of Progress,* s.255.
[135] Meek Lange Margaret, "Progress", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter.2019, https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/progress/.

Spencer'ın teorik yönelimini anlamak için, on dokuzuncu yüzyıl biyolojisi hakkında biraz arka plan bilgisine ihtiyaç vardır. Sanılanın aksine Charles Darwin'in (1809-1882) evrim teorisi, tanrısal bir yaratılışa başvurmadan gezegendeki yaşam çeşitliliğini açıklayan ilk modern girişim değildir. Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829), her bir hayvan türü ve çevresi arasındaki belirgin eşleşmeyi, tek tek hayvanların uyarlanabilir karakteristikler edinebileceğini söyleyerek açıklar. Bu açıklama, her şeyden önce hayvanların çevrelerine uyum sağlamaya çabalamasının, ikinci olarak bu çabalarının bir sonucu olarak hayvanların fiziksel olarak değişmesinin ve son olarak da edinilen bu özelliklerin yavrulara aktarılmasının gerektiği üzerine kuruludur. Buna karşılık Darwin, bireysel organizmalar arasında rastgele meydana gelen çeşitliliğin, üreme yoluyla organizma popülasyonunda korunabileceğini veya yok edilebileceğini varsayar. Yani, bazı özelliklerin daha fazla sayıda yavru üretme yeteneği ile ilişkili olduğunu düşünür. Nitekim bu özellikler bir popülasyonda zamanla artma eğilimi gösterecektir. Darwin bu mekanizmaya “doğal seleksiyon” adını verir. Doğal seleksiyon, organizmaların doğal ortamlarına neden bu kadar iyi uyduklarını açıklar.[136]

Spencer’a göre evrenin hâkim süreci evrimdir ve basit formlardan karmaşık formlara doğru ilerler. Buna göre madde (bir organizmanın hücreleri, bir ahlâk felsefesinin unsurları veya insanlar olabilir) oluştuğunda ortaya bir güç çıkar. Bu güç korunarak ve daha karmaşık bir bütün içinde yeniden bir araya gelerek daha büyük bir kütleye yol açar. Bir araya gelen, farklılaşan ve yeniden bütünleşen güçlerin oluşturduğu bu kütle (madde) belirli bir çevrede varlığını sürdürdükçe, sistem bu ortamda iç bütünlüğünü korur. Fakat bu güçler zamanla dağılır ve bütünleşmenin zeminini kaybederse, sistem çevredeki dış güçlerin etkisine açık hâle gelir ve yıkılır. Bu yüzden Spencer’a göre, evrim ikili bir süreçtir: Madde bütünleşmeyle daha karmaşık hale gelirken, bütünleşmeyi sağlayan güçler zayıfladığında çözülmeye başlar.[137] Ancak Spencer’a göre, bu çözülmenin kendisinin de bütünleşmeye katkısı vardır. Zira çözülmeye yol açan baskılara uygun tepkiyi veremeyenler yok olurken, verebilenler hayatta kalırlar ve bütünleşmeye katılmaya devam ederler. Spencer’ın “en iyinin hayatta kalması” deyimi bir ölçüde bunu anlatır.[138] Bu nedenle, Spencer'a göre ilerleme, insanlığın gelişiminde kesin ve gerekli bir yasadır.

Ondokuzuncu yüzyılın ortalarına gelindiğinde ilerleme fikri temel formunu kazanmış ve dönemin tarihsel-politik kavramlarına damgasını vuran pragmatik boyutla

---

[136] a.g.e.
[137] Turner, Beeghley, *Sosyolojik Teorinin Oluşumu,* ss.76-77.
[138] a.g.e., s.88.

karakterize olmuştur. Koselleck'e göre bu kavramların birçoğu, geleceğe yönelik beklentilere hitap ederek eylemi haklı çıkarmaya çalışan ideolojik bir ağırlık kazanır. Böylece birçok kavram farklı bir anlam geliştirmeye başlar ve "zamana bağlı" hale gelir. "Devrim" ve "özgürleşme" gibi kavramlar, artık belirli bir dönemdeki eylemleri ifade etmezler. Bunun yerine, 19. yüzyılın başından itibaren, ideolojik bir çağrışım içeren tarihsel ve politik değişim kategorilerini belirlerler. Bu, aynı zamanda ilerleme kavramı için de geçerlidir. Zira ilerleme kavramı, ahlaki ve politik bir anlam kazanarak cazip ve kural koyucu bir faaliyet kategorisi haline gelir. Böylece kendi fikirlerini veya faaliyetlerini tarihsel ilerleme perspektifine yerleştirerek, onlara onay damgası, kaçınılmazlık yanılsaması verir.[139] Nitekim "modernleşme" kavramı böylesi bir onayın izlerini taşımaktır.

1.2. MODERNLEŞME

Tarihsel dönemler çoğu zaman icatların ya da toplumsal organizasyonların başarıları ile tanımlansa da, bunlara sınır çizgisi çeken belli başlı karakteristik özellikler vardır. Bu karakteristik özelliklerden en önemlisi de anlam arayışıdır. Anlam arayışı, insanların en geniş anlamıyla varlık karşısındaki tutumlarını belirler; bu da düşünce kalıplarına sızarak siyaset, etik, epistemoloji ve estetik gibi alanların bilgi üretim süreçlerini şekillendirir ve en nihayetinde dönemin "dünya görüşü"nü oluşturur. Bu açıdan bakıldığında, tarihsel süreçte insanların dünya karşısındaki konum alışlarında ve buna bağlı olarak da tutumlarında değişikliğin had safhaya ulaştığı dönem, kuşkusuz on beşinci yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadarki zamanı kapsayan dönemdir. Bu zaman aralığında hayatın tüm alanlarında bir şekilde kendini gösteren ve etkileri günümüze kadar da yayılan büyük bir dönüşüm gerçekleşmiştir. Bu dönüşümle birlikte artık "[e]yleyen ve ıstırap çeken insanın tarihsel zamanla arasındaki ilişki hem teoride, hem de görgül düzeyde" derinlemesine değişmiş ve yeni bir çağın tecrübesiyle karşılaşılmıştır.[140] Özellikle toplumsal, siyasal, ekonomik ve bilimsel alanlarda kendini gösteren bu yeniçağ tecrübesi, öncelikle Batı'da ortaya çıkmış ve daha sonra ise Batı-dışı toplumlara yayılım göstermiştir. Bu yayılım "modernleşme" terimiyle ifade edilir ve herhangi bir toplumun büyük ölçekli değişim ve dönüşüm süreçlerinden geçerek "modernlik" olarak kabul edilen toplumsal, ekonomik, siyasal ve bilimsel özellikleri

---

[139] Koselleck, *Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar,* ss.85-86.
[140] a.g.e., s.77.

edinme eğilimi ile karakterize edilir. Dolayısıyla modernleşme kavramı, kökenleri yüzyıllar öncesine dayanan ancak on sekizinci yüzyılda tam anlamıyla olgunlaşan “modernlik” kavramını ima eder.[141]

Modernlik teriminin türetildiği “modern” sözcüğü, tarihsel zamanın geniş ve karmaşık akışını kullanışlı parçalara ayırıp organize etmek ve bir çağı diğerinden ayırmamızı sağlayan genel örüntüleri tanımlamak için kullandığımız kaçınılmaz fakat netameli sözcüklerden bir tanesidir. Sözcüğün Latince biçimi olan “modernus” olarak ilk kullanımları, milattan sonra beşinci yüzyıla kadar geriye gider. Buradaki kullanım Roma’nın putperestlik geçmişini Hristiyanlığın resmen kabul edildiği dönemden ayırmak amacıyladır.[142] Nitekim modernus, Latin kök sözcük “modo”dan (hemen şimdi) gelmektedir. En eski İngilizce anlamları “şimdi”, “hemen şimdi var olan şey” anlamındadır ve eskiden yeniye geçiş vurgusuyla beraber bugünkü “çağdaş” sözcüğüne yakındır.[143] Ancak on yedinci yüzyıldan bu yana Avrupa'da modern sözcüğü, çeşitli veçhelerden geçerek Antik Çağ ve Orta Çağ’dan ayrı olarak içinde bulunulan dönemi adlandırmak için tercih edilen bir sözcük haline gelmiştir.[144]

Tarihsel süreçte özellikle modern öncesi dönemlerde Batı toplumunun değişmekte olan anlam yapılarına ve ideallerine katkıda bulunan birçok tarihsel dönüm noktası tespit edilebilir ve modernliğin ortaya çıkışı için hem gösterge hem de itici güç olarak ele alınabilirler. Bu dönüm noktalarının başında, Protestan Reformasyonu ve matbaanın icadı gelir.[145] Johannes Gutenberg tarafından 1440'ta icat edilen matbaa, doğal olarak kitapların kitlesel olarak üretilebilmesini sağlamıştır. Bu gelişme, özellikle kitapların içerdiği bilgilerin sadece sınırlı sayıda ayrıcalıklı elite ait olmaktan çıkıp, ilk kez halkın erişimine açılması anlamına gelir.[146] Nitekim Protestan Reformasyonu’nu hazırlayan sürecin de, İncil’in seri üretimine izin verilmesinden kaynaklandığı söylenebilir.[147] Bununla beraber Reformasyon’un başlangıcı, Martin Luther'in Doksan Beş Tez adını verdiği bildirisini, Almanya'nın Wittenberg Kalesi Kilisesi'nin kapısına astığı 31 Ekim 1517 tarihine işaretlenir. Bu tezlerinde Luther, kilise cemaati üyelerinin İncil'i

---

[141] Celal Metin, *Emperyalist Çağda Modernleşme: Türk Modernleşmesi ve İran (1800-1941)*, 1. b., Ankara: Phoenix Yayınevi, 2011, ss.27.
[142] Jürgen Habermas, “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, *Postmodernizm*, ed. Necmi Zeka, İstanbul: Kıyı Yayınları, 1994, s.31; Abadan Unat, “Sosyal Bilimlerde Yeni Gelişmeler: Modernizm Postmodernizm”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, S. 48-49 (1990), s.6.
[143] Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler*, 6. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, ss.251-252.
[144] Ahmet Demirhan, *Modernlik*, 1. b., İstanbul: Ağaç Yayınları, 1992, s.12.
[145] Kenneth Allan, *Çağdaş Sosyal ve Sosyolojik Teori*, 1. b., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020, s.14.
[146] a.g.e., s.16.
[147] Stephen Toulmin, *Kozmopolis: Modernite’nin Gizli Gündemi*, 1. b., İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, s.33.

okuyup yorumlayabilecekleri fikrini dile getirmiş, rahiplerin evlenebileceklerini ileri sürmüş, ibadetin insan hayatının her alanında yaşanabileceğini öne sürerek kilise cemaatinin ibadet amacıyla şarkı söylemesine güçlü bir destek vermiştir.[148]

Öte yandan Protestan Reformasyonu'nun bir bütün olarak Batı'daki etkisi çok daha derin ve yaygındır. Zira Luther'in ortaya koyduğu doktrin, bir yandan modern bireyin gelişimine zemin hazırlarken, bir yandan da sekülerleşme sürecine ivme kazandırmıştır. Buna göre Martin Luther'in kilise otoritesini reddetmesi ve bireylerin Papa'nın yorumu ve otoritesi olmadan Tanrı'nın sözünü takip edebilecekleri ve anlayabilecekleri inancının yükselişi, modern bireyciliğin ortaya çıkmasında çok etkili olmuştur. Çünkü bireycilik, bireyi grubun önünde tutan bir inanç sistemidir ve özgür aktörlerin kendi kaderlerini doğrudan etkileyecek seçimleri yapabileceklerini savunan, hür irade anlayışına dayanan bir ideolojidir. Dolayısıyla Luther'in kilise ve papanın otoritesine yönelik bu müdahalesi, daha sonra modernliğin temel görüngü alanları olan modern demokrasinin, kapitalizmin ve bilimsel devrimin temelini oluşturur.[149]

Reformasyon'un bir diğer etkisi de sekülerleşme olmuştur. Sekülerleşme, "toplum ve kültür alanlarının dinî kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarıldığı süreci" ifade etmektedir.[150] Buna göre Kilise'nin geleneksel öğretisinde, maddi ve manevi güçler iç içe olduğundan, dini otorite ile devlet otoritesi arasında bir birlik sözkonusudur. Bu iki otoriteyi birbirinden ayırarak, bunları birbirinden bağımsız iki özgül form olarak ele alan, Protestanlık olmuştur. Zira "[p]rotestan mümin artık kutsal varlıklar ve güçlerin sürekli nüfuz ettiği bir dünyada yaşamaz." [151] Dolayısıyla bilimin ampirik evreni açıklayabilmesi ancak bu iki otoritenin birbirinden bağımsız olarak ele alınmasıyla mümkün olabilmiştir.

Yukarıdaki hususlar özellikle Descartes'ın felsefi yöntemiyle birlikte daha da sağlamlaştırılmıştır. [152] Zira Descartes'ın "cogito ergo sum"u (düşünüyorum öyleyse varım) bilginin nihai otoritesi olarak bireysel aklı ön plana koymaktadır. Onun yalnızca temel hakikat olarak kesin olanı kabul eden şüpheciliği, modern dönemde akıl yürütmenin temel yöntemi olmuştur. Böylece bilginin temeli olarak bireysel rasyonelliğin önceliğine olan inanç, insanların gerçekliğin doğası hakkındaki hakikatleri akıl yürütme yeteneğiyle keşfetmesini sağlamıştır.

---

[148] Allan, *Çağdaş Sosyal ve Sosyolojik Teori,* s.14.
[149] Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 11. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018, ss.58-65.
[150] Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, 4. b., İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011, s.197.
[151] a.g.e., s.205.
[152] Toulmin, *Kozmopolis: Modernite'nin Gizli Gündemi,* ss.100-115.

Descartes'ın gerçekleştirdiği devrimin özü, aslında modern bilimin kuruluşu için gerekli olan "kesinlik"i tesis edecek metafizik temeli sağlamış olmasıdır. Zira o döneme kadar "kesinlik"in tesis edilmesinin önünde teolojik bir engel vardır: Doğanın "taklitçi şeytan" tarafından zapt edilmiş bir alan olarak görülmesi. Nitekim bu anlayış bizi Orta Çağ'ın kuşkucu epistemolojisine götürür:

> Michelet'in deyişiyle, zayıf gözleri yaratımın öznesini ayırt edemeyen insan için 'her şeyin üzerinde dehşetli bir kararsızlık dolaşacaktır. Saf kaynak, beyaz çiçek, küçük kuş Tanrının yapıtları mıdır, yoksa haince yapılmış taklitler insana kurulmuş tuzaklar mıdır? Her şey şüpheli bir durum alıyor. Şeytanın gölgesi aydınlığı perdeliyor ve her canlı yaratığa uzanıyor.' Çünkü şeytan, doğaya onun hakkında bilgilenmeyi imkânsız kılacak ölçüde el koymuştur. Taklitçi şeytanın neden olduğu bu dünya, bir kuşku dünyasıdır. [153]

Bu teolojik engelin ilk farkına varan ve "kuşku dünyasının yerini modern bilimsel kesinliğe bırakması için öncelikle bu teolojik sorunun çözülmesi gerektiğini düşünen" Descartes'tır.[154] Öyle ki Descartes'ın tüm mesaisi, modern bilimin üzerinde kurulacağı ve yükseleceği "kesinlik"in tesis edilmesi için bir temel bulma arayışı yönündedir.[155] Zaten onun bu amaç doğrultusunda geliştirdiği "metodolojik şüphecilik"i de bu arayışla alakalıdır ve basit bir önermeye dayanır: Şüphe edilemeyecek, kesin ve değişmez bir şeye ulaşana kadar her şeyden şüphe etmek.[156] Burada söz konusu olan şüphe, bir tanrıtanımazlık göstergesi değildir, aksine kesinlik uğruna duyulan ve dini zayıflatmaktan ziyade ona yeni ve güvenli bir temel sağlamayı amaçlayan bir şüphedir.[157] Nitekim Descartes bu temeli, ünlü "Cogito Ergo Sum" önermesinde bulur: Cogito, yani düşünen öznenin bizzat kendisi.[158] Buradaki argümantasyon, "taklitçi şeytan" metaforuyla doğrudan ilgilidir. Buna göre insanın doğa hakkında bilgilenmesini engellemek ve onu aldatmak için bütün enerjisini kullanan çok güçlü ve çok kurnaz olan bu muzip deha, insanı aldatsa dahi, aldatılan bir özne olarak varlığının kesinliğine hiçbir şekilde halel getiremez.[159] Dolayısıyla kendi varlığının saf farkındalığı sayesinde teolojik bir engel

---

[153] Fırat Mollaer, *Modernlik Kehanetleri*, 1. b., Ankara: Phoenix Yayınevi, 2016, ss.31-32.
[154] a.g.e., 32.
[155] Alexandre Koyré, "Üç Yüz Yıl Sonra Descartes", *Koyré'nin Bilimsel Düşünce Tarihi Üzerine Denemeleri*, ed. Talip Kabadayı, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2013, s.102.
[156] René Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, 1.b., İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010, s.19.
[157] Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, 6. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014, s.36.
[158] Descartes, *Metot Üzerine Konuşma,* s.32.
[159] Kambouchner, "Descartes ve Descartes Sonrası Sistemler", s.214; Mollaer, *Modernlik Kehanetleri*, s.34.

olarak kuşkudan kurtulan "Cogito", Descartes'in yeni felsefi programının temeli haline gelir.

Descartes'ın tüm bilgiyi Cogito'nun kendi varlığının farkındalığına dayandırması, beden ve ruh gibi iki varlık türünü ayırt etmesini de sağlar. Bedenin veya maddenin özü mekânsal genişlemedir; ruhun özü ise onun düşüncesidir. Bunlar birbirine indirgenemez ve farklı yasalara uyan iki farklı varlık türünü ifade eder[160] ve Descartes'ın düalizminin temelini oluşturur. Descartes şöyle diyecektir:

> Ardından, ne olduğumu dikkatle inceleyerek, sanki bir beden taşımıyormuşum gibi ve orada olduğum bir dünya ve yer hiç de yokmuş gibi yapabileceğimi; ama buna dayanarak sanki hiç yokmuşum gibi yapamayacağımı; aksine, başka şeylerin hakikatinden şüphelenmeyi düşünüyor olmamdan, var olduğum sonucunun çok apaçıkça ve çok kesin surette çıktığını; hâlbuki sırf düşünmem sona erse, her ne kadar tahayyül ettiğim/imgelediğim şeylerin hepsi hâlâ doğru olsalar bile var olduğuma inanmam için hiçbir gerekçem kalmayacağını görerek şunu bildim: Ben, bütün özü ya da tabiatı/fitratı sırf düşünmek olan ve var olmak için ne herhangi bir yere ihtiyaç duyan, ne de herhangi bir maddi şeye tâbi/bağımlı olan bir cevherdim.[161]

Modern bilimsel devrime doğru giden süreçte Descartes'tan sonra kritik ikinci kavşak, şüphesiz Isaac Newton olmuştur. Zira Descartes'ın teorik/metafizik hamlesinden sonra Newton'un geliştirdiği evrensel kütle çekimi, hareket yasaları ve modern mekanik evren paradigması olmasaydı, modern bilimsel devrim muhtemelen büyük bir temelden yoksun kalacaktır.[162] Aslında Newton'a varacak yolda Kopernik'in güneş merkezli teorisi, Kepler'in gezegensel hareket yasaları ve bunlar için kanıtlar üreten Galileo'un çalışmaları önemli izleklerdir.[163] Öyle ki teleskop 1608 yılında icat edildikten bir yıl sonra Galileo tarafından göklere çevrilmiş ve ilk kanıtlarını sunmuştur bile: Dünyadaki nesnelerin hareketi ile gökyüzündeki nesnelerin hareketleri aynı yasalara tabidir.[164] Oysa Aristoteles'ten bu yana süregelen eski kozmos öğretisine göre gökyüzü ve yeryüzü farklı yasalara bağlıdır ve bunlar arasında bir hiyerarşi söz konusudur. Bu hiyerarşiye göre gök cisimleri dairevi hareket ederken, yer cisimleri doğrusal hareket ediyordur. Dolayısıyla Galileo'nun gök ve yer fiziğinin aynı yasalara bağlı olduğu bulgusu, Newton'un modern mekanik evren telakkisi için öncü bir bulgudur. Newton'un modern mekanik evren

---

[160] Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, s.36.
[161] Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s.32.
[162] Mollaer, *Modernlik Kehanetleri,* s.43.
[163] Richard S. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, 12. b., Ankara: Tübitak Yayınları, 2000, s.1.
[164] a.g.e., ss.24-25.

telakkisinin en güçlü özelliği, bu yasaların matematik dilinde yazıldığı, dolayısıyla da ilkesel olarak tüm insanlar tarafından evrensel olarak uygulanabilir ve bilinebilir olmasıdır. Burada söz konusu olan metafor ise “otomatik işleyen saat”tir. [165]

Evreni otomatik işleyen dev bir saat olarak tahayyül etmek, modern perspektif için baskın bir metafordur. Bu metafor, saati parçalarına ayırıp inceleyerek ve tekrar bir araya getirerek bir saatin mekaniğinin anlaşılabileceği gibi, insanların da evrenin mekaniğini anlayabileceği anlamına gelir. Aslında mekanik zaman, Sanayi Devrimi sırasında bilimsel araştırma için bir metafordan daha fazlası olmuştur. Çünkü artık zamanın kendisi toplumsal, ekonomik ve siyasi kurumlarda yeni bir anlam kazanmıştır.[166] Mekanik zaman, kozmik zamandan farklı olarak kontrol edilebilecek, ölçülebilecek ve daha ince bölünmelerle tasvir edilebilecektir. Tıpkı saatin parçaları incelenerek çalışma prensibininin anlaşılabilmesi ve bozulduğunda tamir edilebilmesi gibi, mekanik evrenin parçaları da incelenerek hem onun doğası anlaşılabilecek hem de onu tanımlayabilme ve düzeltebilme araçlarına sahip olunabilecektir.

Newton’un evreninde Tanrı’nın yeri ise saate ilk hareketini verdikten sonra kenara çekilen bir Tanrı imgesiyle billurlaşır. Zira artık evren, değişmez doğa yasaları tarafından yönetilen “kendiliğinden bir düzene” kavuşmuştur[167] ve bu kendiliğinden düzende tanrısal müdahaleler söz konusu değildir.[168] Tanrı müdahalesinden azade kılınmış bu evrende, insan, doğal süreçleri kontrol edebilme yeteneği kazanarak aynı zamanda bireysel, toplumsal ve siyasal ilerleme için gerekli araçları da sağlamıştır:

> Tanrı, insanı özünde yayılım olan bu makine-dünyaya yerleştirmiştir. Ama onun özü bu dünyadanınkinden bambaşka, ondan son derece üstün olan Düşünce olduğu için, insan, ereksellikten ve niyetten arınmış olan bu dünyayı ve yine bir mekanizma olan kendi bedenini, düşünen ruh olarak bir kaptanın gemisini yönetmesi gibi yönetecektir.[169]

Kazanılan bu “kontrol” duygusuna mükabil, bireysel rasyonelliğe vurgusuyla birlikte modernlikte örtülü olan inanç ise toplumun rasyonel ilerlemesinin birey için daha fazla özgürlüğe katkıda bulunacağı inancıdır.[170] Buna göre bireysel rasyonellik, modern dönemde geliştikçe epistemolojik açıdan kesinliğin temeli haline gelmiş ve bireyi

---

[165] Mollaer, *Modernlik Kehanetleri,* ss.43-47; Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu,* ss.13-26.
[166] Lewis Mumford, *Makine Efsanesi*, 1. b., İstanbul: İnsan Yayınları, 1996, s.594.
[167] Mollaer, *Modernlik Kehanetleri,* s.50.
[168] Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza,* s.34.
[169] a.g.e., s.34.
[170] David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, 1. b., İstanbul: Metis Yayınları, 1997, s.25.

toplumsal, ekonomik ve doğal kısıtlamalardan kurtarmak için hayati öneme sahip olmuştur. David Harvey'nin iddia ettiği gibi,

> [d]oğa üzerinde bilimsel hâkimiyet, kaynakların kıtlığından, yoksulluktan ve doğal afetin rasgele darbelerinden kurtuluşu vaat ediyordu. Rasyonel toplumsal örgütlenme biçimlerinin ve rasyonel düşünce tarzlarının gelişmesi, efsanenin, dinin, boşinancın akıldışılığından, iktidarın keyfi kullanımından ve kendi insan doğamızın karanlık yanından kurtuluşu vaat ediyordu.[171]

Aklın hem doğanın iç işleyişini keşfetme hem de bireyi yukarıda tarif edildiği gibi toplumsal ve doğal kısıtlamalardan kurtarma gücü, modernliğin bir diğer köşe taşına, yani ilerlemeye duyulan inanca sıkı sıkıya bağlıdır.[172] Geleceğe yönelik sürekli bir iyileşme ve gelişmeyi ifade eden ilerleme kavramı, Batı düşüncesinde evrende kalıcılık ve devamlılığın olmadığını, aksine sürekli olarak ileriye doğru bir değişimin olduğunu belirten bir gelişme yasasını ifade etmektedir. Bu da en nihayetinde toplumun daima ileriye doğru bir iyileşme gösterdiğini ve bu iyileşmenin nihai olarak toplumsal ve evrensel bir gelişme aşamasına doğru evrileceği inancıyla sonuçlanır. Böylece "gelecek" olabildiğince açık hale gelerek, "mükemmelliğin" mekânı olmuştur.[173] Dolayısıyla ilerleme, modernliğin "yeni sınırsızlık duygusuyla kanatlanan ve teknolojinin maddi başarılarından güç alan kilit sözcüğü" haline gelmiştir.[174]

İlerleme konusunda Descartes ve Newton'un ortaya koyduğu bilimsel paradigmanın sağladığı on yedinci yüzyıldaki entelektüel iklim etkili olmuştur.[175] Öyle ki o döneme damgasını vuran "Eskiler ve Modernler Kavgası", bu paradigmanın ortaya koyduğu başarılar sayesinde Modernlerin zaferiyle sonuçlanacaktır. Bu zafer, en nihayetinde gelecekteki "mükemmelliğin" garantörü olan "şimdi"nin hiyerarşide "geçmiş"ten daha yukarıya taşınmasına yol açmıştır.[176] Burada modernliğe mümeyyiz vasfını kazandıran da zaten "şimdi"ye yaptığı vurgusudur.[177] Ancak modernliğin bu vurgusunda, tarih inkâr edilmez. Çünkü "şimdi"nin özgüllüğünü ortaya çıkaracak ve insanın kim olduğunu anlamasını sağlayacak yegâne şey, geçmişle yapılabilecek

---

171 a.g.e., s.25.
172 Metin, *Emperyalist Çağda Modernleşme: Türk Modernleşmesi ve İran (1800-1941),* s.24.
173 Koselleck, *İlerleme,* s.63.
174 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*, 7. b., İstanbul: Metis Yayınları, 2009, s.13.
175 Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, ss.28-49.
176 Koselleck, *İlerleme*, ss.20-21; ayrıca bkz. François Hartog, *Tarih Başkalık Zamansallık*, 1. b., Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000.
177 Demirhan, *Modernlik*, s.17; Williams, *Anahtar Sözcükler*, s.251.

herhangi bir karşılaştırmadır. Bununla birlikte geçmiş, taklit edilecek ve/veya kendisinden dersler çıkarılacak bir şey olmaktan da çıkmıştır. Zira artık "Historia Magistra Vitae"[178] anlayışı gözden düşmüştür.[179] *Amerika'da Demokrasi* kitabında Tocqueville şunları söyler:

> Her ne kadar toplumsal durumda, yasalarda, insanların fikirlerinde ve duygularında gerçekleşen devrim henüz sona ermemiş olsa da, bu devrimin sonuçları dünyada daha önce görülmüş olan hiçbir şeyle karşılaştırılamayacaktır. Yüzyıldan yüzyıla en uzaktaki Antikiteye kadar gidiyorum ve gözlerimin önünde olan şeye benzer hiçbir şey göremiyorum. Geçmiş geleceği artık aydınlatmadığında, zihin ancak karanlık dehlizlerde ilerler.[180]

Burada "şimdi"nin değer kazanması aslında modernliğin "gelecek zaman"a yönelimli olmasından kaynaklanır. Modern zamanlarda yaşamak yeniliğe hevesli, yeniliği teşvik eden geleceğe yöneliktir.[181] Çünkü artık yeni olan, iyi ve üstün olandır; yeni olanın ortaya çıkarılması ise "şimdi"de yapılan faaliyete bağlıdır. Dolayısıyla modernlik, sürekli olarak yenilik ve yeni olanın yaratılması fikrini ima eden, sonu olmayan bir süreçtir. Bu husus, bilimsel ve teknolojik anlayışın sistematik bir şekilde gelişip toplumsal ve ekonomik hayata rasyonel bir şekilde uygulanmasıyla doğanın dönüşeceği, böylece toplumsal ilerlemenin oluşacağına dair Aydınlanma fikirlerine dayanmaktadır.[182] Öyle ki bu fikirler, çok geçmeden modernliğin kuruluşunda etkili, dünya-tarihsel bir olay olan Fransız Devrimi'ne yol açacaktır.[183]

Fransız Devrimi'nin özgüllüğü, yeni bir kitlesel siyasi deneyim ve yeni demokratik devlet kavramını somutlaştırmasında saklıdır.[184] Bu devrim, yeni olayların ve yeni kelimelerin ortaya çıkmasına yol açmış; eski kelimelere de yeni anlamlar kazandırmıştır. Örneğin, "devrim" kavramı söz konusu olduğunda, bu sözcüğün anlamını kökten değiştirmiştir. Hannah Arendt, Devrim Üzerine adlı eserinde şöyle yazar:

> Modern çağa ait devrim anlayışı, 18. yüzyılın sonuna doğru ortaya çıkan iki büyük devrim öncesinde bilinmiyordu. Bu anlayışla iç içe girmiş

---

[178] Cicero'ya atfedilen ve "tarih hayatın mürşididir" anlamına gelen Latince söz öbeği. (Hartog, *Tarih Başkalık Zamansallık,* s.76.)
[179] Yılmaz, *Modern Zamanın Tarihi,* ss.77-82.
[180] Alexis De Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi*, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s.762.
[181] David Frisby, *Modernlik Fragmanları: Simmel, Kracauer ve Benjamin'in Eserlerinde Modernlik Teorileri*, 1. b., İstanbul: Metis Yayınları, 2012, s.28.
[182] Metin, *Emperyalist Çağda Modernleşme: Türk Modernleşmesi ve İran (1800-1941),* s.23.
[183] Koselleck, *İlerleme, s.*105.
[184] Koselleck, *Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar*, ss.274-258.

> mefhumlar ise, tarihsel akışın birdenbire yeni başlangıçlara tanık olduğu ve daha öncesinde asla görülmemiş ya da anlatılmamış, tamamıyla yeni bir hikâyeye gebe olduğu yönündedir.[185]

Buradaki yeni hikâye, göksel cisimlerin sürekli döngüsel hareketi olarak astronomik devrim kavramının siyasal devrim kavramına hayat vermesi ve büyük bir kopuşa işaret etmesidir.[186] Nitekim Condorcet, 1794'teki ölümünün arefesinde Amerikan ve Fransız Devrimlerini karşılaştırırken Fransız Devrimi'nin neden büyük bir kopuş olduğunu çok iyi özetler:

> Amerikalılar, İngiltere'den aldıkları medeni kanunları, ceza kanunlarını hoşnutsuzlukla benimseyerek, kötü zorlamalar sisteminde hiçbir şeyi değiştirmeden, derebeylik zorbalıklarını da, soydan gelme payeleri de, zengin, güçlü, imtiyazlı loncaları da, dini hoşgörmezlik sistemini de yıkmadan yeni kuvvetlerin temelini atmakla, bunları o zamana kadar Britanya milletinin kendi üzerlerinde yürüttüğü kuvvetlerin yerine geçirmekle yetiniyorlar. Bu yenileştirmelerde hiçbir şey halk kütlesine ulaşmıyordu, hiçbir şey fertler arasında kurulmuş olan ilişkileri değiştirmiyordu. Fransa'da, tersine olarak, devrim, topluluğun bütün iktisadî hayatını kucaklayacak, bütün sosyal ilişkileri değiştirecek, siyasi zincirin son halkalarına, mal, mülklerinden, endüstrilerinden yana kaygıları olmayan, ne kanaatleriyle, ne uğraşlarıyla, ne de zenginlik, ihtiras veya zafer menfaatleriyle halk hareketlerini tutmayan fertlere varıncaya kadar sokulacaktı.[187]

Dolayısıyla bu büyük kopuş bir çeşit kültürel melankoliye yol açsa da, yeni bir toplumsal formasyonu da mümkün kılmış ve halkın siyaset sahnesine taşınmasını sağlamıştır. Bunda elbette öteden beri tartışılagelen "doğal haklar" teorileri etkili olmuştur.[188] Doğal haklar genellikle yasal haklar kavramı ile yan yana gelir. Ancak yasal haklar, belirli bir yasal sistem tarafından bir kişiye verilen haklarken; doğal haklar, herhangi bir kültürün veya hükümetin yasalarına, geleneklerine veya inançlarına bağlı olmayan, bu nedenle de evrensel ve devredilemez olan haklardır. Bu haklar, doğal hukuk kavramı ile yakından ilişkilidir. Aydınlanma sırasında doğal hukuk kavramı, kralların tanrısal otoritelerine meydan okumak için kullanılmış ve toplumsal sözleşmenin, pozitif yasanın ve hükümetin kurulması için alternatif bir gerekçe haline gelmiştir. Buna göre doğal haklar fikri, öncelikle toplumun kökeni ve devlet otoritesinin birey üzerindeki meşruiyeti sorunlarına değinen toplumsal sözleşme teorilerinin bir parçası olarak

---

185 Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s.34.
186 Williams, *Anahtar Sözcükler*, ss.326-332.
187 Condorcet, *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı II*, ss.32-33.
188 Shivaraj Huchhanavar, "Introduction to Traditional and Modern Natural Law Theories", *Ssrn*, 2018, https://ssrn.com/abstract=2775536.

gelişmiştir. Ancak daha sonra demokratik hakların gerekçelendirilmesinde önemli bir işlev görerek, liberal filozoflar tarafından kapitalizmin neşet edeceği verimli toprak olarak görülmüştür.

Burada kapitalizmin demokrasiyle olan bağlantısı gündeme gelmektedir.[189] Buna göre toplumsal mevkilerin doğuştan gelen haklardan ziyade, bireyin kendi çabasıyla kazanılmasını güvence altına alan fırsat eşitliği, kapitalizm-demokrasi bağlantısının temel ilkesidir. Nitekim on sekizinci yüzyılda klasik liberalizmin kurucusu ve modern ekonominin babası sayılan Adam Smith kapitalizmi doğal özgürlük sistemi olarak tanımlamıştır: "[A]çık ve sade olan, doğal serbestlik [özgürlük] sistemi kendiliğinden ortaya çıkıp kurulur. Adalet kanunlarını çiğnemedikçe her insan kendi çıkarı peşinden dilediği gibi gitmekte (…) tamamıyla serbest kalır."[190] Smith, açıkça, insanların mübadele etmek, mal ve hizmet değişiminden kâr elde etmek konusunda doğal bir eğilime sahip olduklarını ileri sürmüştür. Bu eğilim ise her bireyin daha iyi koşullara sahip olmak için özgürlük ve güvenlik altında doğal olarak sarf ettiği çabaların bir sonucudur.[191]

Smith'in yukarıdaki düşüncesinde çözülmesi gereken bir sorun vardır: Bireysel davranışlar, toplumsal düzenle nasıl bağdaştırılacak? Smith bu soruna getireceği çözümü, yukarıda ayrıntıları verilen Newtonyen paradigmada bulacaktır.[192] Öyle ki artık doğa bilimleri kadar sosyal bilimlerde de bu paradigma etkili olmaya başlamıştır. On yedinci ve on sekizinci yüzyılda monarşilerin tanrıdan mülhem mutlak egemenliğine yapılan saldırılar hız kazanmış, böylece rızaya dayalı anayasal bir meşruiyet zemini sağlanmasına yönelik adımlar atılmıştır. Bu süreçte özellikle John Locke'un görüşleri etkili olmuştur. Ona göre, insanlar, herhangi bir toplumun yasalarından bağımsız olarak bireysel özgürlük, yaşam ve mülkiyet hakkı gibi haklara sahiptir. Ancak bu hakların korunması adına insanlar, bir toplum sözleşmesine rıza göstererek bazı haklarını hükümete devrederler. Hükümetlerin görevi doğa yasalarını uygulamak ve bunların ihlal edilmesini engellemektir.[193]

Locke'un bu "doğa yasaları" vurgusu, elbette çağdaşı Newton'un modern mekanik evren telakkisiyle ilişkilidir. Zira onun mekanik bir şekilde kendiliğinden işleyen evren anlayışı, artık toplumsal ve siyasal alanda olduğu kadar ekonomik alanda da yankı

---

189 Allan, *Çağdaş Sosyal ve Sosyolojik Teori,* s.19.
190 Adam Smith, *Milletlerin Zenginliği*, 10. b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015, s.762. (Köşeli parantez içindeki ifade bana aittir.)
191 a.g.e., s.588.
192 Mollaer, *Modernlik Kehanetleri,* s.50.
193 Donald G. Tannenbaum, David Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri*, 7. b., Ankara: Adres Yayınları, 2011, ss.246-247.

bulmaktadır. Nitekim Mollaer'in ifade ettiği gibi, çok geçmeden Adam Smith, bu mekanik evren anlayışını Milletlerin Zenginliği kitabında ekonomik düzenin işleyişine teşmil etmiştir:

> Toplumdaki tüm bireyler kendi çıkarlarını gerçekleştirmeye giriştiklerinde, görünmez bir el bu çıkarları uzlaştırarak otomatik biçimde dengeye getirir. Smith'in bakış açısından, eski ekonomik düzenler ve merkantilizm, kendisi hareket etmeyen ama hareket ettirilen geleneksel kozmos suretinin temsilleri olarak görülebilir. Aynı zamanda, "yasa" kavramının evrenselleşip kesinleşmediği bir yakınlıklar dünyasında yer alır. Oysa Newton gelmiş ve ekonominin yasaları da aydınlanmıştır. Ekonominin otomatik saat gibi işleyen kesinlikler dünyası bundan böyle kendiliğinden hareket eden bir evrene aittir. Bu yeni modern evrende Tanrı nasıl ilk hareketi vermekle sınırlıysa, ölümlü Tanrı olarak devlet de "ekonomi bilimi"nin yasal güvencesini sağlayacak ama ekonomi zaten "doğal denge"ye ulaşabildiğinden, bu kendiliğinden düzenin otomatik işleyişini aksatmayacaktır.[194]

On sekizinci yüzyılda ortaya çıkan bir başka dünya-tarihsel olay olan Sanayi Devrimi, bütün bu sürecin maddi nesnesini de sağlamıştır.[195] Zira Sanayi Devrimi ile birlikte, eski usul üretim tarzları yerini teknolojiyle bağıntılı modern üretim tarzlarına bırakmış; daha önce lüks olduğu düşünülen ve sıradan vatandaşın erişemediği malların artık ulaşılabilir olduğu, bolluk ve refah içindeki bir toplum tipi ortaya çıkmıştır. Bu dönüşüm, el üretim yöntemlerinden makinelere geçmeyi, yeni kimyasal ve demir-çelik üretim süreçlerini, su gücünün verimliliğini arttırmayı ve buhar gücünün artan kullanımını içermektedir. Aynı zamanda ulaştırmada yaşanan gelişmeler bir yandan yeni pazarlara erişimi sağlarken bir yandan da endüstrileşme ve işbölümü için itici güç olmuştur. Bu tür baskı unsurları fabrikaların yer aldığı kentlerde yeni iş imkânları sağlamış, taşrada yaşayanların kentlere doğru göç etmelerine neden olmuştur. Böylece bir zamanlar kırsal kesimde tarım ve hayvancılıkla geçimini sağlayan halk kesimleri, fabrikalarda çalışmak üzere kentlere taşınarak, kırsal alanlar ile kentsel alanlar arasındaki nüfus dengesinin kentsel alanlar lehinde bozulduğu bir süreci ifade eden "kentleşme" olgusunun ortaya çıkmasına neden olmuştur.[196]

Kentleşmeye ek olarak yeni pazarların yanı sıra insanların diledikleri gibi harcayabilecekleri paranın miktarındaki artış yeni ürünlere talebi artırmış, yaşam-dünyasının bitmek bilmeyen metalaşması da böylece başlamıştır. Burada gözlemlenen

---

194 Mollaer, *Modernlik Kehanetleri,* s.56.
195 Allan, *Çağdaş Sosyal ve Sosyolojik Teori,* s.17.
196 William H. McNeill, *Dünya Tarihi*, 15. b., Ankara: İmge Kitabevi, 2013, s.596.

sanayileşme, metalaşma ve pazarın büyümesi döngüsü, hiç kuşkusuz, sermaye yatırımı-kâr-sermaye yatırımı şeklinde tekrar eden ve durmaksızın büyüyen bir döngüler sistemi olan kapitalizmin de yapı taşını oluşturmuştur. Kapitalizmin ortaya çıkmasıyla beraber yepyeni bir toplumsal ilişkiler bütünü anlamına gelen sınıf olgusu da ortaya çıkmıştır. Daha önceleri toplumsal statü ve ilişkiler akrabalık, toprak ve din etmenleri etrafında gelişir ve genel olarak doğumla kesinleşirdi. Kapitalizm bu etkenlerin sahip oldukları belirleyici gücü esaslı bir biçimde azaltırken, insanların temel olarak ekonomik ilişkiler aracılığıyla ilişki kurmalarına neden olmuş ve yabancılaşmayı ortaya çıkarmıştır.[197] Öyle ki çok geçmeden buna yönelik ilk eleştiri de Karl Marx'tan gelmiştir.

Marx'ın "modern toplum" olarak ifade ettiği yeni toplum tipinin anlamı kapitalist toplumdur. Kapitalizm, o kadar yeni bir toplum tipi yaratır ki, Marx bu toplumu ifade etmek için "kapitalizm" sözcüğünün başına "modern" sözcüğünü ekler veya kısaca "modern toplum" olarak ifade eder. Nitekim Lenin Kapital'in ilk baskısının önsözünden bahsederken "modern toplum" ifadesi hakkında şu soruyu sorar:

> Kendisinden önce gelen bütün iktisatçılar sadece toplumdan söz ettikleri halde, Marx, neden 'modern toplum'dan söz etmektedir? Modern sözcüğünü hangi anlamda kullanmaktadır? Hangi ayırdedici nitelikler temelinde bu modern topluma özel bir yer vermektedir?[198]

Marx'a göre modern topluma "modern" sıfatını kazandıran en önemli olgu kapitalizmdir. Kapitalizm, piyasanın görünmez elini kullanarak doğal bir özgürlük üretmekten ziyade sınıf temelli yeni bir eşitsizlik düzeni yaratır.[199] Burada Marx, sınıfsal eşitsizliklerin sinsi doğasını kavramaya çalışırken, tıpkı diğer hayvanlarda olduğu gibi insan doğasının da fizikî çevreye uyum sağlama biçimiyle belirlendiğini savunur. Buna göre bizim evrimsel üstünlüğümüzün ya da bir tür olarak uyum gösterebilme yeteneğimizin göstergesi ekonomik üretimdir. Dolayısıyla sonsuz sermaye birikimine ek olarak asla sonu gelmeyen bir ticarileşmeye ve pazarın genişlemesine bağlı bir ekonomi, ancak yabancılaşmaya ve yanlış bilince yol açacaktır.

Marx, kapitalizmi bir ilerlemeden ziyade insanlık tarihinin en karanlık dönemi olarak görür. Fakat aynı zamanda insanlığın bu süreçten eninde sonunda zaferle çıkacağına da inanır. Zira Marx'a göre kapitalizm varlığını kendi içinde gerilimler yaratan

---

[197] Allan, *Çağdaş Sosyal ve Sosyolojik Teori,* s.18.
[198] V.İ Lenin, *Bütün Eserler Cilt 1: 1893-1894*, 1. b., İstanbul: Ülke Yayınları, 1978, ss.123-124.
[199] Allan, *Çağdaş Sosyal ve Sosyolojik Teori,* s.29.

yapısal etkenlere borçludur; bunların başında sömürü ve aşırı üretim gelir. Bu gerilimler mütemadiyen ekonomik durgunluk döngüleri yaratırlar ki kapitalizm bu tür durgunluklara karşı hassastır. Bu döngüler bir yandan dar bir zengin kapitalist sınıf yaratırken, bir yandan da bağımlılık ve mahrumiyet yaşayan büyük bir işçi sınıfının doğmasına neden olurlar. Her seferinde daha da derinleşen ekonomik kriz sonucunda zenginlik ve iktidar giderek daha küçük bir kesimin eline geçerken, işçi sınıfı daha büyük ekonomik, fiziksel ve psikolojik güçlüklerle karşılaşır; böylece sınıf bilinci ortaya çıkar. Uzun vadede bu döngüler ve işçi sınıfının devrimci mücadelesi sayesinde kapitalizm kendi içine çöker ve önce sosyalizme, ardından komünizme doğru ekonomik ve toplumsal bir dönüşümün yaşanmasına yol açar.[200]

Tıpkı Marx gibi Max Weber (1864-1920) de modern toplumun ürettiği eşitsizliğe odaklanmıştır.[201] Ancak Weber, Marx'tan fazlasını öngörerek modernliğe içkin en az üç tabakalaşma sistemi bulunduğunu ileri sürmüştür: Sınıf, statü ve iktidar. Dolayısıyla modernlik içinde toplumsal değişim Marx'ın düşündüğünden daha karmaşıktır. Bu üç sistem pek çok farklı türde eşitsizlik yaratarak sınıf bilinci gibi bir şeyin oluşumunu çoğu zaman engeller. Fakat Weber'in modern topluma dair ana meselesi rasyonel denetimin acımasız yayılımıdır. Daha önce gördüğümüz üzere, insan varlığının her yönüyle denetim altına alınması modernlik için merkezî bir önem taşır. Doğa, toplum ve davranış bilimlerindeki pozitivist bilginin amacı budur. Nitekim aklın ve rasyonel denetimin yayılımı, içinde yaşadığımız toplumsal ve kişisel dünyaları baştan aşağı değiştirir. Bu yüzden modern dünya gizeminden arındırılmış bir dünyadır; rasyonel ve sayısal anlamda soğuk bir dünya; insanları binlerce yıl bir arada tutan törelerden, değerlerden, duygusal ve geleneksel bağlardan tümüyle sıyrılmış bir dünya.[202] Modern bireyler sürekli bürokrasiyle işbirliği içinde oldukları için bürokratik kişilikleriyle, amaç-araç verimliliğine dayalı bir değerler sistemi etrafında örgütlenmiş benlikleriyle meşhurdurlar. Bu nedenle Aydınlanma hümanizmi; insan etkinliğini, öznelliğini ve toplumsal ilişkilerini bürokratik yönetim ve uzman sistemlerinin rutin kurallarına indirgemek suretiyle insanları aslında insanlıktan uzaklaştırır.

Sonuç olarak modernlik literatürü incelendiğinde karşılaşılan tanımlayıcı özellikler, düzenlenebilir ve denetlenebilir bir sistem olarak toplum, sekülerlik, rasyonellik, bireysel özgürlükler, teknolojik verimlilik, kentleşme, demokrasi, bürokrasi ve

---

[200] a.g.e., ss.29-30.
[201] a.g.e., s.30.
[202] "Çağımızın yazgısının özelliği, rasyonalizasyon ve entelektüelizasyondur. Herşeyden önce de 'dünyanın büyüsünü kaybetmesi'dir." (Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, 1. b., İstanbul: Hürriyet Vakfı, 1993, s.150).

kapitalizmdir.[203] Bunlar, Batı toplumlarına özgü olguları ifade eder. Nitekim Batı toplumları ekonomik ve toplumsal örgütlenmede, siyasi ilişkiler ve kültürel özelliklerde geleneksel toplumlardan büyük bir ayrışma sergilediklerinden, modernliğin sembolü haline gelmişlerdir. Bu nedenle yukarıda ifade edilmeye çalışılan modernlik değerlendirmesinin ışığında modernleşme, Batı ülkelerinin tarihsel deneyimlerine dayanmaktadır.[204]

Ancak son iki yüz yılda dünya tarihini karakterize eden ve on sekizinci yüzyılın ikinci yarısının çok yönlü devrimlerinden kaynaklanan büyük ölçekli toplumsal, ekonomik, siyasal ve kültürel değişikliklerin özel toplamı olan modernleşme, aynı zamanda evrensel olma eğiliminde olan bir süreçtir. Zira ilgili toplumların tüm yönlerini etkiler ve doğum yeri olan Batı Avrupa'dan dünyanın geri kalanına yayılım gösterir. Marshall Berman bu evrenselliği "bölünmüşlüğün birliği" olarak ifade eder:

> Modern ortamlar ve deneyimler coğrafi ve etnik, sınıfsal ve ulusal, dinsel ve ideolojik sınırların ötesine geçer; modernliğin, bu anlamda insanlığı birleştirdiği söylenebilir. Ama paradoksal bir birliktir bu, bölünmüşlüğün birliğidir: Bizleri sürekli parçalanma ve yenilenmenin, mücadele ve çelişkinin, belirsizlik ve acının girdabına sürükler.[205]

Bu bölünmüşlük, özellikle ilerleme fikrindeki hâkim varsayımlarla birlikte düşünüldüğünde kendini açık bir şekilde ortaya koyar. Bir yanda tarihsel ilerlemenin son aşamasında olan modern Batı toplumları, diğer yanda ise daha geri aşamada bulunan, bu yüzden de modern olma yolunda kat etmesi gereken uzun bir mesafenin olduğu Batı-dışı toplumlar vardır. Bu açıdan modernleşme, Batı'nın ulaşmış olduğu gelişme aşamasına doğru ekonomik, toplumsal, siyasal ve kültürel bir yönlenmeyi ifade eder[206] ve "endüstrileşmeyi, pazar sistemlerinin oluşumunu, bilimsel devrimi, teknolojik ilerlemeyi ve ulus-devletin gelişimini ihtiva eder".[207] Zira on dokuzuncu yüzyılda oldukça yaygın olan "tarih yasaları"nı bulma arayışında, insanlığın geçmişteki, şimdiki zamandaki ve gelecekteki boyutlarını içeren toplumsal bir ilerleme şeması ortaya koyma çabası vardır. Ancak yirminci yüzyılda kazandığı determinist anlamıyla modernleşme kavramı, Batı'nın ulaştığı aşamanın idealleştirilerek Batı-dışı toplumların takip edeceği süreci ifade

[203] Metin, *Emperyalist Çağda Modernleşme: Türk Modernleşmesi ve İran (1800-1941),* s.26.
[204] Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, 12. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s.48.
[205] Marshall Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, 14. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s.27.
[206] Suavi Aydın, *Modernleşme ve Milliyetçilik*, 1. b., Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993, s.22.
[207] Ahmet Çiğdem, *Bir İmkan Olarak Modernite*, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 1997, s.72.

eder.[208] Böylece yer küre bütün unsurları ile evrensel bir birliktelik ve eşdüzeylilik sergileyerek "tarihin sonu"na ulaşacaktır.[209]

Modernleşme süreci, her ne kadar tek biçimli olarak görünse de, aslında her ülke kendilerine özgü kurumsal ve kültürel miraslarından dolayı modernleşmeye yönelik farklı tepkiler de geliştirebilmektedir. Başka bir deyişle, modernleşmenin kendi içinde çoğul olduğunu söylemek mümkündür.[210] Dolayısıyla çalışmanın bundan sonraki kısmında Türkiye Modernleşmesi bağlamında farklı modernleşme anlayışları üzerinde durulacaktır.

---

208 Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi,* s.50.
209 Bkz. Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, 2. b., İstanbul: Gün Yayıncılık, 1999.
210 Nilüfer Göle, *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, 4. b., İstanbul: Metis Yayınları, 2011, ss.162-163.

İKİNCİ BÖLÜM
TÜRKİYE MODERNLEŞMESİ: TARİHSEL BİR DÖKÜM

2.1. TÜRKİYE MODERNLEŞMESİ

Modernleşme, son yüz elli yıldan bu yana çeşitli terimler altında ve farklı boyutlarıyla Türk düşünürlerin gündeminden düşmemiştir. Kavram Türk düşünürler nezdinde bir kurtuluş reçetesi ihtiva etmekte, aciliyet gerektiren yakıcı politik-toplumsal sorunlara çare olarak görülmektedir. İlk olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun "hasta zamanları"nda gündeme gelen bu kurtuluş reçetesi, çeşitli düşünürlerce farklı isimlendirmelerle kullanılmaktadır: Asrîleşmek, muasırlaşmak, çağdaşlaşmak, Avrupalılaşmak, Batılılaşmak, modernleşmek.[211] Bu terimlerden bazıları az çok farklı anlamlar, nüanslar içerse de sonuçta genel olarak hemen hemen bütün Batı-dışı toplumlarda olduğu gibi Türkiye'de de bu kavramların altında pusulanın daima Batı'yı işaret ettiği gözden kaçmamaktadır. Zira modernleşme, Batı'dan dünyanın geri kalanına yayılan doğrusal ve teleolojik bir süreç olarak ele alınır. Buna göre, tüm toplumlar aynı dönüşüm süreçlerinden geçerler ve en sonunda hepsi Batılı anlamda "modern" olurlar. Bu referans çerçevesi içerisinde modernleşme, Batılılaşma ile eşitlenmiştir. Bununla birlikte daha önce gösterildiği gibi modernleşme, içinde taşıdığı süreç vurgusundan dolayı ilerleme fikriyle de ilişkilidir. Dolayısıyla Osmanlı-Türk yazınında modernleşme, genel olarak ilerleme (terakki) terimi ile ilişkili olarak da kullanılır ve Batılılaşma, ilerleme gibi kavramları da içeren genel bir kavram işlevi görmektedir.

2.1.1. Türkiye Modernleşmesinin Kökenleri

Her ne kadar bu çalışma öncelikli olarak 1923 sonrasındaki Türkiye'nin modernleşmesi ile ilgili olsa da, böyle bir girişimde Osmanlı Devleti'nin reform hareketleri de göz ardı edilemez. Çünkü Türkiye modernleşmesinin yönü bu reformların kazanımlarından bağışık değildir.[212] Buna göre Osmanlı Devleti'nde siyasi seçkinlerin modernleşme çabaları, devletin nasıl kurtulacağı sorusu etrafında şekillenmektedir. Özellikle Karlofça Antlaşması (1699) ile başlayan çöküş, Küçük Kaynarca Antlaşması

[211] M. Orhan Okay, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, 9. b., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018, S.11.
[212] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 3. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003, s.17.

(1774) ile hızlanmış ve bir zamanların büyük İmparatorluğu kimi otoritelerce "hasta adam" olarak anılmaya başlanmıştır.[213]

Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesine hem iç hem de dış faktörler neden olmuştur, denilebilir. Kimi otoritelerce[214] dış faktörler Osmanlı sınırlarının aşırı genişlemesi ve savunulmasının zorlaşması, kimi büyük imparatorlukların (Avusturya-Macaristan ve Rus İmparatorlukları gibi) yükselmesi, on altıncı yüzyılda ticaret yollarının değişmesi ve Osmanlı sınırları dâhilindeki ticaret yollarının öneminin azalması olarak gösterilmektedir. İç faktörler ise genel olarak Osmanlı kurumlarının yozlaşması, gerilemesi ve ordudaki reformların hem geç yapılması hem de etkili olmaması olarak gösterilmektedir. Fakat Osmanlı İmparatorluğu'nun temellerini sarsan en önemli iki faktör şüphesiz Sanayi Devrimi ile Fransız Devrimi olmuştur. İmparatorluğun imalat sektörü Sanayi Devrimi'nin yıkıcı gücü karşısında duramamıştır. Bununla birlikte Fransız Devrimi'nden sonra imparatorluğun Hristiyan halkları arasında baş gösteren ayrılıkçı ve milliyetçi hareketlerin yükselişe geçmesi Osmanlı'nın aynı anda birçok isyanla baş etmek zorunda kalmasına yol açmış ve sonuçta imparatorluk birçok kayıp vermiştir.

2.1.1.1. Lale Devri'nden Tanzimat Devri'ne

Bernard Lewis'e göre aslında Osmanlı monarşisi, despotik olmayan mutlak bir imparatorluktur ve genişleme döneminde halkına etkili bir şekilde liderlik etmiştir. Ancak çöküş dönemine gelindiğinde despotik yönü ağırlık kazanmış ve bu nedenle etkisizleşmiştir. Bu hususla beraber Lewis'e göre teoride Sultan'ın halife olmasından mülhem Osmanlı Devleti'nin bir İslam Devleti olduğu ve bu imparatorluğun nihai egemenliğinin Tanrı'dan tevarüs ettiği de unutulmamalıdır.[215] Nitekim Tarık Zafer Tunaya da *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri* başlıklı kitabında imparatorluğun bu teokratik karakterine vurgu yapar:

> Osmanlı Devleti'nin asıl karakteri teokratik olmasıydı. Bir ailede (Hanedânı Al-i Osman) toplanmış olan hâkimiyet, toplumun dışında ve

---

[213] Montesquieu İran Mektupları aslı eserinde bu durumu şöyle açıklar: "Osmanlı İmparatorluğu'nun zaafını büyük bir hayretle görmüş oldum. Bu hasta gövde, kendini tatlı ve mutedil rejimle ayakta tutamıyor; bil'akis gittikçe varlığını yıpratan ve devamlı surette içini kemiren şiddet tedbirlerine başvuruyor. (...) Beri tarafta Avrupalılar, her gün daha büyük bir gayret ve ihtimamla nurlanıp yükselirken bunlar, eski cehalet devrinden bir türlü çıkmak istemiyorlar; hatta garbın ilmi ve fenni keşiflerini, ancak kendi aleyhlerine binlerce defa kullanmalarından sonra, benimsemek zahmetine katlanmaya razı olabiliyorlar." (Montesquieu, *İran Mektupları*, 3. b., İstanbul: Anka Yayınları, 2003, ss.88-89).

[214] Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 2. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, ss.23-35.

[215] Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 7. b., Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998, ss.21-41.

> üstünde, beşerî ve dünyevî olmayan bir kaynaktan geliyordu: Tanrı. Böylece, Batıdaki eşlerinde olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nda da hâkimiyetin sahibi millet değil Tanrı idi. Devlet de milletin siyasi hüviyet ve şahsiyeti değildi. Halk bu sistemde, Devletin bir organı değil, sadece pasif bir unsuru idi: "Reaya" çalışır, eker, biçer, asker olur, Devletin gelir kaynağını teşkil eder, fakat Devlet idaresine iştirak etmezdi. Bu kitle çeşitli milletleri kapsadığı için "millet"ten daha genişti ve "Ümmet (umma)" adını almıştır. Bütün bu durumların nedeni devletin teokratik yapısına bağlanır.[216]

Böyle teokratik bir devlette, tüm otoritenin ve gücün kaynağı rasyonel bir temelden ziyade rasyonel olmayan, ilahi, mucizevi bir kaynaktan türetilir. Bu tür devletlerde ulemanın rolü önemlidir. Öyle ki dönemin ulemasından bazıları, çöküşü durdurmak için çeşitli önlemler alınmasının gerekli olduğunu dile getirirler. Fakat bunların çoğu modernleşmeci değil, gelenekçidir ve genelde önerileri erken İslam geleneklerine geri dönmektir. Onlara göre İslam cemaatinin güçlendirilmesi kurtuluşun tek reçetesidir. Dolayısıyla yapılması gereken İslami geleneklerin ihya edilmesidir. Buna rağmen çabalar sonuç vermez. Zira İmparatorluğun sorunları çok daha yakıcı bir hal almış, şümullü bir sorunlar yumağına dönüşmüştür. Böylece on sekizinci yüzyıldan sonra Osmanlı aydınları şu iki seçenekle karşı karşıya kalmıştır: Ya Osmanlı Devleti modernleşecek ya da Avrupa tarafından yok edilecektir.[217] O zaman sorun, İmparatorluğun Batı'dan hangi kurumları ne ölçüde alıp benimsemesi gerektiğidir. Başka bir ifadeyle, artık İmparatorluğun temel sorunu Batılılaşma veya modernleşme derecesiyle alakalıdır. Bu yüzden ulema da manevi alandan görece daha az önemli maddi alanda Batı'nın bazı fikir ve kurumlarının benimsenebileceğini kabul etmek zorunda kalmıştır.[218]

On sekizinci yüzyıl, aynı zamanda Aydınlanma Çağı'nın geçiş döneminde olan ve sonunda Fransız Devrimi'ne varan yeni fikirler ve ayaklanmalar cenderesinde olan Avrupa ile daha yakın temasların olduğu bir dönemdir. Nitekim Lale Devri'nde (1718-1730) ilk kez Avrupa menşeli fikirler ile ilgili bir merak Osmanlı bürokratları arasında ortaya çıkmıştır. Bu merakın ilk tezahürleri biraz yüzeysel olmasına ve on sekizinci yüzyıl Rokoko tarzı sarayların inşası ile güzel lalelere sahip Fransız bahçelerini içermesine rağmen, aynı zamanda İbrahim Müteferrika'nın (1674-1745) ilk matbaası ve Humbaracı Ahmed Paşa (1675-1747) tarafından önerilen ordudaki reformlar gibi daha temel

---

[216] Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, 3. b., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016, ss.7-8.
[217] a.g.e., s.8.
[218] Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu,* ss.41-42.

yenilikleri de beraberinde getirmiştir.[219] Fakat bu süre zarfında Saltanat'ın Avrupalılaşmış tavırlarına ve savurganlığına karşı oluşan kızgınlık, 1730'teki askeri yenilgiler dolayısıyla ulema tarafından körüklenmiş; böylece Lale Devri'nin sonunu getiren Patrona Halil İsyanı'nın (1730-1731) ortaya çıkmasına yol açmıştır.

On sekizinci yüzyılın başlarında Osmanlı bürokrasisindeki iki hâkim düşünce vardır. Modernleşmeci denilebilecek ilk görüşe göre ordu modernize edildikten sonra İmparatorluk eski görkemine yeniden kavuşacaktır. Bununla birlikte özellikle ulemanın savunduğu gelenekçi denilebilecek ikinci görüşe göre, Osmanlı idari personelinin yetersizlikleri, yetkililerin zorbalığı ve Saray'ın savurganlığı gerilemenin temel sebepleridir ve ancak İslami geleneklerin ihya edilmesiyle İmparatorluk gerilemeden kurtulabilecektir. Öyle ki gelenekçi görüşü savunan ulema ve yeniçerilere göre İmparatorluktaki tüm kötülüklerin müsebbibi Nizam-ı Cedid'tir.[220]

Nizam-ı Cedid her şeyden önce, toplumsal ve siyasal alanlarda yeni bir düzen tesis etme ve kendini mevcut evrene adapte etme amacı taşımaktadır. Bu amaçla yapılan reform teşebbüsleri, kısmi ve temelsiz gelişmeler olarak başlasa da yavaş yavaş kapsamlı ve radikal bir reform sürecine dönüşmüştür.[221] Bunun en bariz göstergesi III. Selim'in (1789-1807), Batılı tekniklere hâkim yeni bir ordu olan Nizam-ı Cedid'in kurulmasının gerekliliği ve yeni bir toplumsal düzenin tesisi konusunda kararlı bir şekilde çalışmalara başlamasıdır. Tarık Zafer Tunaya, III. Selim'in Nizam-ı Cedid idealinin üç hususu barındırdığını yazar:

> Ne idi Nizam-ı Cedid? Hareketin önemi geniş ve dar anlamlara göre değişir. Dar anlamda, askerî bir düzenden başka bir şey değildi. Fakat geniş ve gerçek anlamında, "mevcut rejimin yerine yenisini koymaktı" ve şu hususları içine alıyordu: 1. Yeniçeriliği kaldırmak, 2. Ulema sınıfının nüfuzunu kırmak, 3. Avrupalılaşmak.[222]

Tunaya'ya göre bu program, bizi ilk defa gerçek bir ıslahatçı ya da Batıcı bir padişah tipi ile karşılaştırmasına rağmen, III. Selim'in ıslahat programında, yine de

---

[219] Ahmet Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 7. b., İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1988, ss.44-47.
[220] Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi 5. Cilt: Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, 7. b., Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999, ss.63-64.
[221] Doğan Avcıoğlu, *Türkiye'nin Düzeni: Dün-Bugün-Yarın (Birinci Kitap)*, 10. b., İstanbul: Tekin Yayınevi, 1976, s.77; Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi,* s.37.
[222] Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri,* s.20.

hemen bütün Osmanlı ıslahat doktrininin ana hattını vücuda getirmiş olan ikici bir metot görülür:

> Eskinin yanında yeniyi kurmak. Bu ikici metot İngiltere'deki sonucu vermemiştir. Aksine, birbirini inkâr eden iki tip müessesenin, kültür seviyesi düşük ve hurafelere bağlı bir toplum içinde, bir arada yaşatılmak istenmesi ıslahat hareketlerinin çoğunu, ölü doğmuş bir hale getirmiştir. Eski'nin tek başına kalmak arzusundan hiçbir suretle vazgeçmemesi, ilk fırsatta Yeni'yi yıkmaya çalışmasıyla sonuçlanmıştır. Gerçekten her yenilik Eski'nin yanında yapılmıştır. Yeniçeri Ocağı yanında Nizam-ı Cedid Askeri, Medrese yanında teknik Öğretim kurumları, devlet bütçesi yanında İrad-ı Cedid Hazinesi gibi...[223]

Ancak III. Selim'in gelenekçi kesimlerin tepkisini çekmemek amacıyla benimsediği bu ikici metoda rağmen reformlara yönelik tepkiler yine de gelişmeye başlar. Bununla birlikte Anadolu'da ve Rumeli'de isyanlar başlamış, Fransız Devrimi sonrası Batı'da başlayan milliyetçi hareketler Osmanlı sathında da baş göstererek toplumsal ve siyasal bir mesele haline gelmiş ve sonuç olarak merkezi iktidarın çekingen ve kararsız hamleleri sonucunda bir anarşi ortamı ortaya çıkmıştır.[224] Bu anarşi ortamında özellikle ulema ve yeniçerilerin desteğiyle Kabakçı Mustafa İsyanı (1807) patlak vermiş ve Nizam-ı Cedid ordusu dağıtılmıştır.

II. Mahmut (1785-1839), bu olaylardan sonra radikal reformlara girişmeyi imparatorluk için hayat memat meselesi olarak görmüş, modernleşme cereyanını şiddetlendirmiştir. Buna rağmen II. Mahmut'un reform hareketlerinin, Osmanlı İmparatorluğu'nda modern devlet fikrini gerçekleştirdiği söylenemez. Zira o, tahtını ve İmparatorluğunu güçlendirmek isteyen mutlak bir hükümdardır. Onun ideali geçmiş yüzyılların mutlak hükümdarları gibi olmaktır: Rus çarı I. Petro (1682-1725), Fransa kralı XIV. Louis (1638-1715) ve Prusya Hükümdarı Büyük Friedrich (1712-1786). Dolayısıyla II. Mahmut anayasal veya parlamenter hükümet biçimlerini hiçbir zaman desteklememiştir.[225] Bununla beraber tebaasına yeni haklar ve özgürlükler de tanımıştır. Tunaya bu durumu "aydın despotluk" olarak kavramsallaştırır:

> Batı, modern devlete ferdî hürriyet rejimini kurarak, monarşilerin mutlak karakterleriyle savaşarak erişmiştir. Savaşın galibi fert olmuştur ve mutlak hükümdarlar karşısında taraf olarak yer almıştır, hâkimiyetin

---

[223] a.g.e., s.21.
[224] Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu,* ss.64-71.
[225] a.g.e., ss.77-78.

> kullanılmasına iştirak hakkını elde etmiştir. Oysa Mahmut II, karşısında mutlak yetkileriyle çarpışan, bu kuvvetini sınırlamak isteyen bir kitle bulmamıştır. Aksine kendisi Osmanlı toplumuna yeni müesseseler vermek, Osmanlı ferdine de yeni haklar daha doğrusu müsaadeler tanımak yoluna gitmiştir. Bu bir otolimitasyondu. Mahmut II'nin giriştiği hareketler, bütün yeniliklerine rağmen, aslında kendisine kadarki ıslahat yolunu muhafaza etmişlerdir. Yukarıdan aşağı bir gidiş takip etmiştir. Bu hareketler, geleneklerle savaşmaktan çekinmeyen, mutlak otoritesine muayyen bir dozda rasyonalizm katan bir hükümdar tarafından gerçekleştirildiği için sistem "aydın despotluk" münevver istibdat özelliğine sahip sayılabilir.[226]

II. Mahmut'un saltanatı hakkında dikkat edilmesi gereken ilk nokta, onun saltanatının başlarında Sened-i İttifak olarak bilinen antlaşmanın 1808'de ilan edilmiş olmasıdır. Saray bürokrasisinin (bazı ulemalar dâhil) işbirliğinden kaynaklanan ve Osmanlı sadrazamı Alemdar Mustafa Paşa'nın (1765-1808) Anadolu ve Rumeli ayanlarını toplayarak yapmış olduğu bu antlaşma anayasal bazı özellikler gösterir. Feodal beyleri durdurmayı ve İmparatorluktaki mevcut anarşiyi sona erdirmeyi amaçlayan Sened-i İttifak, bu yönüyle Halil İnalcık tarafından "İmparatorluğun feodal teşkilatının resmi ifadesi" olarak anılır.[227] Başka tarihçiler ise bu belgeyi Osmanlı tarihinin ilk anayasal belgesi olarak kabul eder.[228] Fakat bazı tarihçiler bunun abartılı bir niteleme olduğunu düşünür.[229] Niyazi Berkes hacimli eseri *Türkiye'de Çağdaşlaşma* kitabında bu konu hakkında şunları yazar:

> [G]eleneğe aykırı ilkeler ve yeniye doğru olan fikirlerin açıklığa kavuşturulmamış olması nedenleriyle senedin hukuksal açıdan çok fakir bir terminoloji ile yazıldığını da görürüz. Onda ne eski kanun ya da şeriat ağzı, ne de modern bir anayasa dili vardır. Neler getireceği, ne sonuçlar doğuracağı, onu ele alanın bulunduğu yana bağlı olduğundan, hanedan ve derebeylerin tasdikine uğramadığı gibi, padişahın kabulüne de uğramamıştır.[230]

Her halükarda, antlaşma kısa ömürlüdür. Zira Niyazi Berkes'in ifadesiyle Sened-i İttifak ölü doğmuş bir belgedir.[231] Nitekim antlaşmaya göre, Alemdar'ın halefleri de antlaşmayı imzalayacaktır fakat Alemdar'ın ölümünden sonra, muhtemelen padişahın isteksizliği nedeniyle hiçbir sadrazam antlaşmayı onaylamamıştır. Öyle ki II. Mahmut da

---

[226] Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri,* ss.25-26.
[227] Halil İnalcık, "Tanzimat Nedir?", *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Halil İnalcık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006, s.24.
[228] Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasa Gelişmeleri: 1789-1980*, 26. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016, ss.54-56.
[229] Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, s.45.
[230] Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma,* s.139.
[231] a.g.e., s.140.

bu antlaşmayı otoritesine karşı bir meydan okuma olarak görmüş ve sonraki yıllarda ayanların bu meydan okumasını bastırmıştır.

II.Mahmut hakkında dikkat edilmesi gereken önemli bir diğer nokta da onun "siyasi kuvvetler denklemini değiştirmiş olmasıdır"[232]. Onun dönemine kadar reform teşebbüslerini saray bürokrasisi ele alıyordur. Ancak bu teşebbüsler, her seferinde ulema ve yeniçerilerin direnişi ile karşılaşıyor ve akim bırakılıyordur. Dolayısıyla bu denklemin değişmesi elzem bir hal almıştır. Zaten çok geçmeden de II. Mahmut, Kabakçı Mustafa Paşa İsyanından sonra yönetimin güç dengesinde ağırlık kazanan ulemanın nüfusunu kırmış ve güç dengesini kendi lehine çevirmeyi başarmıştır. Bunun en bariz göstergesi 25 Mayıs 1826'da Şeyhülislam'ın Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasına yönelik verdiği fetvadır. Böylece ulema ve yeniçeri birlikteliği bozulmuş, daha sonra Vaka-i Hayriye olarak anılacak Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla birlikte de Batı yönünde ilerlemek daha kolay olmuştur.

II. Mahmut'un ıslahat programlarına genel bir bakış atıldığında, II. Mahmut reformcu Osmanlı padişahları arasında en başarılı olanı sayılabilir.[233] Öyle ki yaptığı birçok reform Osmanlı toplumunu Batı dünyasına biraz daha yaklaştırmıştır. Özellikle toplumsal ve siyasal alanda yaptığı reformlar daha sonra gelen modernleşme çabalarının yönünü de belirlemiştir. En büyük başarısı, isyancı paşalar ve ayanlar üzerinde kontrol sahibi olarak gelenek ve modernleşme taraftarları arasındaki güç dengesinin modernleşme taraftarları lehine restorasyonunu sağlamasıdır. Bu husus, özellikle daha sonraki modernleşme çabalarının yönünü de belirlemiştir.

Öte yandan Osmanlılar'da problemlerin tanınması ve tanımlanması ile reformların yönü (Batılılaşma) ilk reform hareketlerinden itibaren doğru yapılabilmişse de bu reformların yöntemi, içeriği ve derecesi noktasında aynı sarâhate rastlanılamamaktadır.[234] Daha önce de belirtildiği gibi Osmanlı Devleti'ndeki reform hareketlerinin en kritik halkası askeri alanda başlamış ve bu amaçla Batı'dan askeri uzmanlar getirilmiş, çok daha güçlü toplar dökülmüş, yeni ordular ve Batı tarzı askeri okullar kurulmuştur. Ancak yine de Osmanlı Devleti'nde gerileme önlenememiştir. Bu yüzden askeri alanda başlayan Osmanlı reform hareketleri, hükümet yapısına ve imparatorluğun ekonomik ve finansal sistemlerine kaymıştır. Bunun en bariz göstergesi ise zamanla kısmi ve temelsiz reformların ilerlemeye yol açmayacağının ve daha

[232] Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri,* s.24.
[233] a.g.e., s.27.
[234] Tarık Zafer Tunaya, "Batılılaşmada Temel Araştırmalar ve Yaklaşımlar", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983, C. 1, s.238.

kapsamlı reformların gerekli olduğunun kabul edilmesiyle ilan edilen Tanzimat Fermanı (1839) olmuştur.[235]

Tanzimat'ın ilanına yol açacak olaylar silsilesi aslında on yıl kadar önce II. Mahmut'un Batılı bir bakış açısına sahip yeni bir bürokrasi yaratmak için sarf ettiği bilinçli çabaya dayanır.[236] Bu amaçla çeşitli önemli görevlere yurtdışında eğitim almış, Batı dillerini iyi bilen ve Batı zihin dünyasına yakın kişileri tayin etmiştir. Yine bu amaçla II. Mahmut 1822'de Batı dillerinde eğitimin verildiği Tercüme Odası[237] oluşturmuş fakat Tercüme Odası'nda yetişen yeni seçkinler, gittikçe mutlakıyet rejiminden rahatsız olmuş ve entelektüel bir hareketin unsuru olmuştur.[238] Tanzimat da zaten rejimden rahatsız olan bu eleştirel entelektüel hareketi bir nebze yatıştırmak için ilan edilmiştir. Nitekim Tanzimat Fermanı uzun yıllar Paris ve Londra elçiliklerinde bulunmuş ve yeni dünya nizamından haberdar olmuş Mustafa Reşit Paşa'nın (1800-1858) emek ve gayretleriyle meydana getirilmiştir.[239]

Reşit Paşa, tarihsel süreçte her türlü din ve otorite baskısından kurtulan insan aklının hürriyetine kavuşması ve böylece sürekli başarılar kazanmasıyla şekillenen yenidünya görüşünün ve bu dünya görüşün gerçekleştirmiş olduğu yeni topluluk düzeninin ana prensip ve kavramlarını yakından tanıma imkânını bulmuş; Batı devletlerinin Osmanlı İmparatorluğu'nu, hayat kuvvetini kaybetmiş, geri bir devlet olarak göz önünde tuttuklarını anlatmıştır. Ona göre Osmanlı Devleti, Batı dünyasında Rönesans'tan beri olagelen değişikliklerden ve ilerlemelerden bütünüyle habersizdir. Her bakımdan gerileyen ve siyasi durumu günden güne kötüleşen bu devlet, hala Ortaçağ'a özgü olan teknik vasıtalardan faydalanıyor, hala Ortaçağ'da geçerliliği olan değerlere göre düzenlenmiş bir topluluk içinde yaşıyordur. Bu nedenle Reşit Paşa, İmparatorluğu içinde bulunduğu siyasi çöküntüden kurtarmak için, ilk olarak Batı devletlerine güven verecek ve Batı düzenine uygun bir reform hareketine girişilmesi gerektiğine inanmıştır.[240] Reşit Paşa genç padişah Abdülmecid'e (1823-1861) de bu inancını telkin

---

235 Tarık Soydan, "What Happened to Turkish Modernization? -A Historical Evaluation-", *Journal for Critical Education Policy Studies*, C. 17, S. 2 (2019), s.120.
236 Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi,* ss.72-73.
237 Tercüme Odası ve genel olarak Tanzimat dönemi hakkında ayrınlı bilgi için bkz. İlber Ortaylı, "Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu", *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Halil İnalcık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006.
238 Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)*, 15. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2008, s.244.
239 Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s.28.
240 Bkz. Mehmet Kaplan, "Mustafa Reşid Paşa ve Yeni Aydın Tipi", *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Halil İnalcık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006.

ederek, Tanzimat Fermanı'nı ilan etmeyi ve böylece bir Tanzimat devri[241] açmayı başarmıştır.

Tanzimat Fermanı esas olarak dört temel reform vaadinde bulunur: (1) Sultanın tebaasının can, namus ve malının güvence altına alınması, (2) iltizam sisteminin yerini alacak muntazam bir vergilendirme sistemi, (3) zorunlu askerlik sistemi ve (4) hangi dinden olursa olsun bütün tebaa için yasa önünde eşitlik.[242] Ne var ki ilan edildiği günden itibaren, fermanın önemi ve niteliğine dair çok yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Bununla beraber Tanzimat, genel olarak Batı dünyasına bir yönelme, Batı ilmini ve belli bir ölçüde Batı kültürünü Osmanlı İmparatorluğu sınırları içine aktarma, devlet ve idare mekanizmasını dinin mutlak baskısından kurtarma yolunda atılmış ciddi bir adımdır.[243] Fakat yine de Tanzimat'ın özünü teşkil eden fikirler hayata geçirilememiş, hayat kuvvetini kaybetmiş bir devletin yeni bir hayat kazanmak yolunda yaptığı bu girişimden umulan sonuçlar alınamamıştır. Zira Tanzimat'ın ancak bir yönünden taklit etmeye giriştiği Batı kültürü, 15. yüzyıldan itibaren ortaya konulan modern bilimsel devrimin ortaya çıkardığı toplumsal, siyasal, ekonomik ve teknik alanlardaki büyük değişim ve dönüşümlerle birlikte despotizmi ve dinin akla uymayan dogmalarını amansızca eleştiren 18. yüzyıl düşüncesinin bir ürünüdür. Oysa Osmanlı İmparatorluğu, henüz Batı dünyasının birkaç yüzyıl boyunca gösterdiği ilerlemelerin sonucunda elde edilmiş bu dünya görüşünün taklit etmek istediği yönlerini benimseyecek yeterli hazırlık ve olgunlukta değildir. Bu nedenle, Tanzimat Fermanı'nın getirdiği esaslar, topluluğun bütününe aşılanamamıştır.

Öte yandan Tunaya'ya göre Tanzimat devrinin en önemli olayı Genç Osmanlılar Cemiyeti'nin kurulmuş olmasıdır:

> Şinasi, Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Paşa, Agâh Efendi bu çatı altında, bütün ayrılıklarına rağmen padişahın mutlak otoritesine karşı ilk muhalefet nüvesini kurmuşlardır. Avrupa'nın ihtilâl zevkini tatmış bu insanlar, Tanzimat'ın siyasi düşüncesini olgunlaştırmışlardı ve Birinci Jön Türk Hareketi'ni vücuda getirmişlerdir. Onlar sayesindedir ki Osmanlı tarihinde ilk defa, fert iktidar karşısına çıkarılmış, ferdî hürriyet rejiminin

---

[241] "Sözlükte 'düzenlemek, sıraya koymak, ıslah etmek' anlamındaki tanzîm kelimesinin çoğulu olan tanzîmât literatürde 'mülkî idareyi ıslah ve yeniden organize etme' mânasında kullanılır, ayrıca bu düzenlemelerin yapıldığı dönemi nitelendirir." (Ali Akyıldız, "Tanzimat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2011, https://islamansiklopedisi.org.tr/tanzimat.)

[242] Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, s.70.

[243] Şerif Mardin, "Tanzimat Fermanı'nın Manâsı: Yeni Bir İzah Denemesi", *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Halil İnalcık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006; Kamıran Birand, "Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimat'ta Tesirleri", *Kamıran Birand Külliyatı*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998, s.73.

hukukî garantilere bağlanması, bu yönden çağdaş devlet formülüne varılması tezi savunulmuştur.[244]

Nitekim Kamuran Birand da Tanzimat devrini bu açıdan önemli görmektedir:

Tanzimat Fermanının ilanı ile birlikte açılan devirde, Tanzimat devri içinde yetişen düşünürler, Şinasi, Namık Kemal, Ziya Paşa, Tanzimat'ın getirdiği yeni ruhu, yaymak, yurttaşlık hak ve ödevlerini tanıtmak bakımından büyük gayret gösterdiler. 1908 meşrutiyeti, bunların hazırladığı temel üzerinde gelişmiş, büyük ölçüde bunların eseri olmuştur.[245]

Sonuç olarak Tanzimat'ın ardından gelişen düşünce hayatı içerisinde Osmanlı Devleti'nin günden güne çöken ve gerileyen kötü durumu karşısında, devletin bu durumdan çıkmasına yönelik çareleri araştırmak kaygısından doğan iki türlü siyasi ve fikri hareket ortaya çıkmıştır.[246] Bu hareketlerden ilki, bütünüyle geleneğe bağlı olanlar arasında kendisini göstermiş ve Tanzimat'ın Batı dünyasından etkilenmiş devlet anlayışına karşı bir reaksiyonu teşkil etmiştir. Çünkü Tanzimat'ın umulan sonuçları vermemesi, devlet hayatındaki gerileme ve çöküntünün önüne geçememesi eski düzenin üstünlüğüne inanmakta olanların bu inançlarını kuvvetlendirmiştir. Fakat bunlar, bütünüyle yeni olan modern dünyanın hayat şartları içinde, eskinin olduğu gibi canlandırılmasının mümkün olmadığının farkına da varmışlardır. Cevdet Paşa'nın başını çektiği hareket, bu nedenle devletlerin tıpkı canlı organizmalar gibi sınırlı bir hayatları olduğunu savunan kötümser bir devlet felsefesini benimsemiştir.

Öteki hareket ise Aydınlanma felsefesinden etkilenmiştir ve Tanzimat Fermanı'nda resmi ifadesini bulan Tanzimatçı devlet anlayışının bir yansımasıdır. Namık Kemal ve Ziya Paşa tarafından temsil edilen bu siyasi ve fikri hareket, Tanzimat'ın beklenilen sonuçları vermemesinin sebebini, Tanzimat Fermanı'nda adı geçen insanlık haklarının korunmamasında ve tebaaya verilen garantilerin gereğince yerine getirilememiş olmasında bulmuştur. Başka bir ifadeyle Tanzimat'ın siyasi önemine iman etmiş bu düşünürler, fermanın kendisinden beklenilen sonuçları vermemesine sebep olarak, vaat edilen reformların yeterli olmamasını ileri sürmüşlerdir. Bu yüzden Tanzimat'ın açtığı yolda daha kökten ve daha kapsamlı bir reform yapılması gerektiğini düşünmüş; bunun da ancak anayasal ve parlamenter bir sistemin kabulü ve Batı

[244] Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s.30.
[245] Birand, "Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimat'ta Tesirleri", s.73.
[246] a.g.e., ss.27-28.

medeniyetinin örnek alınmasıyla mümkün olabileceğine inanmışlardır. Bununla birlikte, bu düşünürler, memleketin manevi hayatında meydana gelecek değişikliklere karşı çıkmış; İmparatorluğu bir bütün halinde yaşatmış olan eski bağların, eski gelenek-göreneklerin ve eski inançların yeniden canlandırılmasını ve bütün kuvvetiyle yeniden yaşatılmasını da istemişlerdir. Dolayısıyla "Batı'nın tekniği" ile "Doğu'nun kültürünün" uzlaştırılabileceği noktasında iyimser bir görüşe sahip olmuşlardır. Ne var ki Doğu kültürüne bağlı kalarak, Batı tekniğini benimsemek isteyen bu hareket, başarılı olamamıştır. Çünkü eski ruhu yaşatan eski kültür kurumlarının olduğu gibi bırakılması ile Doğu'ya bağlı kalınacağı ve yeni ruhu yaşatacak yeni kültür kurumlarının kurulması gibi bir anlayış tıpkı daha önce Tunaya'nın ifade ettiği gibi ikici bir metodu ihtiva ediyordur. Bu nedenle, Tanzimat devrinde yaşam tarzları ve dünya görüşleri birbirinden tamamıyla ayrı olan iki nesil ortaya çıkmıştır.[247]

2.1.1.2. Meşrutiyet'ten Mutlakiyet'e, Mutlakiyet'ten Cumhuriyet'e

Türk siyasal hayatının en önemli simgelerinden birinin 1876 yılında ilan edilen Kanun-i Esasi olduğu söylenebilir. Osmanlı tarihinin ilk yazılı anayasası olan Kanun-i Esasi ile birlikte Osmanlı Devleti meşruti hükümetler arasındaki yerini alarak I. Meşrutiyet olarak anılan döneme girmiş olduğunu bir anlamda bütün dünyaya haber vermiştir.[248]

I. Meşrutiyet'in ilanına yol açan olaylar manzumesi, büyük ölçüde sürgünde oldukları İngiltere ve Fransa'da siyasi faaliyetlerini sürdüren Genç Osmanlılar olarak bilinen cemiyetin muhalefetiyle olmuştur. Cemiyetin önde gelen üyeleri arasında Şinasi (1826-1871), Namık Kemal (1840-1888), Ali Suavi (1839-1878), Ziya Paşa (1825-1880) ve Agâh Efendi (1832-1885) vardır. Bu fikir adamlarının hepsi Batı dillerine ve kültürüne aşinadırlar. Aralarında çok farklı görüşlerden insanlar olsa da onları birleştiren temel motivasyon, İstanbul'daki baskıcı rejime muhalefettir.[249] Onların gözünde baş suçlular Sultan Abdülaziz (1830-1876) ile Ali (1815-1871) ve Fuat Paşa'dır (1814-1869). Bu yüzden Fuat Paşa'nın 1869'da ve Ali Paşa'nın 1871'de ölmelerinin ardından demokratik reformların karşısındaki engellerin ortadan kalktığına dair bir inanca kapılarak İstanbul'a geri dönmüşlerdir. Ancak Ali Paşa'nın ölümünün İmparatorlukta görülmemiş boyutlarda

[247] a.g.e., s. 74.
[248] "23 Aralık 1876 günü, yeni bir ıslahat hareketini dikte etmek için İstanbul'da toplanmış olan Tersane Konferansı'nın ilk oturumunun sonuna doğru duyulan top seslerini Hariciye Nazırı Mehmed Esad Saffet Paşa şöyle açıklamıştı: 'İşitilen top sesleri bütün Osmanlı ülkesinde Kanun-i Esasi'nin ilanını' haber vermekteydiler." (Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s. 38.)
[249] Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 19. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, ss.86-90.

bir bunalıma yol açacak gelişmelerin başlangıcı olduğunu kısa zaman içinde anlayacaklardır.[250]

Bu ürkütücü siyasal ve ekonomik karışıklık ortamında, reformların taşradaki uygulayıcılarından Mithat Paşa (1822-1884), serasker Hüseyin Avni Paşa (1819-1876), Askeri Mektepler Nazırı Süleyman Hüsnü Paşa (1838-1892) ve Şeyhülislam Hayrullah Efendi'nin (1834-1898) de içinde bulunduğu önde gelen Osmanlı siyasetçilerinden oluşan bir grup 30 Mayıs 1876'da bir hükümet darbesi yapmış ve Sultan Abdülaziz'i tahttan indirmiştir. Yerine, Genç Osmanlılara yakın Mithat Paşa vasıtasıyla Namık Kemal ve Ziya Paşa ile temas halinde bulunan V. Murat (1840-1904), kısa bir süre içinde bir anayasa ilan edeceği vaadiyle tahta geçmiştir. Fakat V. Murat'ın akli sağlığının bozulmasından dolayı çok geçmeden hükümdarlık yapamayacağı anlaşılmış ve kardeşi II. Abdülhamit (1842-1918) onun gibi anayasa ilan edeceği vaadiyle tahta geçmiştir.

Birçok tarihçiye göre II. Abdülhamid, anayasal bir rejime ilgi duyan ve gücünü paylaşmaya hevesli olan bir hükümdar değildir.[251] Bu nedenle hazırlanan anayasa taslağında güçlerini sınırlandırabilecek ifadelere izin vermemiştir. Nitekim Kanun-i Esasi'nin devletin güvenliğini tehlikeye sokan ve ayaklanan kişileri sürgün etmek amacıyla hükümdara yetki veren kötü üne sahip 113. maddesi[252], suistimal edilerek daha sonra II. Abdülhamit tarafından kendisine tehdit olduğunu düşündüğü herkesi sürgüne gönderme veya hapse atma şeklinde genişletilecektir. Dolayısıyla II. Abdülhamit'in demokratik ilkelere yönelik bu gönülsüzlüğü, tutarsız ve zayıf bir belgenin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır.[253] Bu yüzden Kanun-ı Esasi, Batı örneğinde bir anayasa olmaktan uzaktır. Zira II. Mahmut'un ıslahatlarından itibaren hükümdarın bütün yetkilerini ve sorumsuzluğunu teyit eden ve fert hürriyetlerini garantisiz bırakan usul, bu sefer bir anayasa metni halinde tespit edilmiştir. Tunaya bu durumu şöyle açıklar: "1876 sisteminin kurduğu anayasa müesseseleri o şekilde tertiplenmiştir ki, demokratik (seçimle kurulmuş) organın (Meclis-i Mebusan'ın) yetkileri, demokratik bir usulle

---

[250] Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, s. 93.
[251] a.g.e., s. 100.
[252] "Madde 113: Mülkün bir cihetinde ihtilâl zuhur edeceğini müeyyid asar ve emarat görüldüğü halde Hükûmeti seniyenin o mahalle mahsus olmak üzere muvakkaten (idarei örfiye) ilânına hakkı vardır. (İdarei örfiye) kavanin ve nizamatı mülkiyenin muvakkaten tatilinden ibaret olup (idarei örfiye) tahtında bulunan mahallin sureti idaresi nizamı mahsus ile tâyin olunacaktır. Hükûmetin emniyetini ihlâl ettikleri idarei zabıtanın tahkikatı mevsukası üzerine sabit olanların memâliki mahrusai şaheneden ihraç ve teb'id etmek münhasıran Zatı Hazireti Padişahinin yedi iktidarındadır. (Ülkenin herhangi bir yerinde ihtilal çıkacağını gösteren emarelerin ortaya çıkması durumunda hükümetin o bölgeye has olmak üzere sıkıyönetim ilan hakkı vardır, hükümetin emniyetini ihlal ettikleri kolluk kuvvetlerinin araştırmalarıyla sabit olanlar padişah tarafından ülkeden uzaklaştırılabilir.)" (Kemal Gözler, *Türk Anayasaları*, 1. b., Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları, 1999, ss. 30-63.)
[253] Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ss. 328-335.

kurulmamış (doğrudan doğruya padişah tarafından teşkil edilen) organlar tarafından durdurulabiliyordu."[254]

Sonuç olarak, Kanun-i Esasi'nin kurduğu meclis, 19 Mart 1877'de açıldıktan çok kısa bir süre sonra II. Abdülhamit tarafından Rusların savaş ilanı nedeniyle 14 Mart 1878'de feshedilmiş ve Otuz bir yıl sürecek mutlakıyet rejimine girilmiştir. Bu kısa ömrüne rağmen I. Meşrutiyet dönemi, bütün ıslahat hareketlerinin sembolü olmuştur. Millet temsilcilerinin neler yapabileceği, ilk defa olarak anlaşılmış, sonraki devirlerin ideali olmuştur. Öyle ki artık Batılılaşmanın adı "Meşrutiyet'in yeniden ilanı" olmuştur.[255]

Meşrutiyet idealine sıkı sıkıya bağlı olan ve bu dönemde ortaya çıkan Jön Türk hareketi birçok bakımdan Genç Osmanlılardan farklıdır. Çünkü Jön Türkler, Genç Osmanlılardan farklı olarak devleti kurtarmak amacıyla değil, daha radikal amaçlarla reform yapmak istemişlerdir. Dahası yine Genç Osmanlıların aksine, Jön Türkler sadece ideolog değil, aynı zamanda II. Abdülhamid yönetiminin artan otoriterliğine karşı radikal eleştiriler getiren aktivistlerdir.[256]

Öte yandan Jön Türkler daha önceki reformların getirdiği yeni eğitim sisteminin bir ürünüdürler. Fransız Devrimi'nin fikirlerinden ve on dokuzuncu yüzyılın rasyonalizminden ve pozitivizminden çok etkilenmişlerdir.[257] Aralarında çeşitli etnik ve dini kimliklere sahip üyeleri vardır. Bu nedenle hareketin Osmanlıcı olması şaşırtıcı değildir. Çünkü Osmanlıcılık, artık milliyetçilik çağına sığacak yeni bir form kazanarak Osmanlı kimliğini vurgulamaktadır.[258]

Jön Türklerin uğraşmaya çalıştığı temel soru "devletin nasıl reform edileceği" sorusudur. Bu soruya hareket içerisinde iki fraksiyonun ortaya çıkmasına sebep olacak iki farklı cevap verilmiştir. [259] Ahmed Rıza'nın önderlik ettiği ilk fraksiyon, seçkinlerin liderlik ettiği devletçi merkezi bir yönetim; Prens Sabahaddin liderliğindeki diğer fraksiyon ise özel girişimcilik ve bireyselliğin teşvik edildiği, merkezi olmayan (adem-i merkezi) bir

---

[254] Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s.39.
[255] a.g.e., s.40.
[256] Aykut Kansu, *1908 Devrimi*, 5. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, s.363.
[257] a.g.e., s.358.
[258] Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar: Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık 1908-1918*, 1. b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, ss.46-58. Bununla birlikte Jön Türk hareketinin özü, Haziran 1889'da Mektebi Tıbbiye-i Şahane'de bir grup öğrenci tarafından gizlice kurulan örgüte dayanmaktadır. Daha sonra diğer okullardan ve memurlardan gelen öğrenciler onlara katılırlar. Gittikçe genişleyen grup, daha sonra Avrupa'da, özellikle de Paris'te sürgün hayatı yaşayan kişilerden oluşan muhalefet hareketi ile birleşir. Bu birleşmenin sonucunda ise II. Abdülhamid'in yönetimini protesto eden gruplar için bir çatı örgüt olarak hareket etmeye başlayacak İttihat ve Terakki Cemiyeti kurulur (M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, ss.173-84.).
[259] Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, ss.60-66.

yönetim çağrısında bulunmuştur. Nitekim 1902'de gerçekleşen Paris'teki ilk Jön Türk Kongresi aralarındaki farklılıkları ortaya çıkarmıştır. Ancak tüm farklı görüşlerine rağmen iki fraksiyon da II. Abdülhamid'e muhalefetlerinde ve parlamenter rejim ile anayasa ve hukuka dayalı bir yönetim isteğinde birleşmişlerdir.

Jön Türklerin fikirleri, 1905'ten sonra genç subaylar arasında, özellikle de subayların Balkanlar'da kurdukları gizli örgüt Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'nde etkili olmaya başlamıştır. II. Abdülhamid'in askeri teçhizat ve maaş kalitesinin bozulmasına yol açan politikaları ile giderek daha fazla hayal kırıklığına uğrayan subaylar, orduya yönelik bu politikaların gücünü zayıflattığına ve Avrupa'daki Osmanlı topraklarını savunma yeteneklerini azalttığına inanmış ve bu nedenle de İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne dâhil olmuşlardır. Bu husus İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin daha da güçlenmesini sağlamıştır. Öyle ki Aralık 1907'de gerçekleşen İkinci Jön Türk Kongresi, hareketin artan gücünün göstergesi olmuştur.[260]

Sonuç olarak II. Abdülhamid'in yönetimine yönelik artan baskılar, İttihat ve Terakki'nin esas güç merkezi olan Selanik'teki 3. Ordu'nun 1908 yazında harekete geçip isyan etmesi ve anayasanın behemehâl yeniden tesis edilmesi talebiyle birlikte dayanılmaz hale gelerek II. Abdülhamid'in 24 Temmuz 1908'de anayasayı yeniden yürürlüğe sokmak zorunda kalmasıyla sonuçlanmıştır.[261] Anayasanın yeniden yürürlüğe girdi bu dönem II. Meşrutiyet dönemi olarak anılır.

2.1.2. Türkiye Cumhuriyeti ve Modernleşme Çabaları

On dokuzuncu yüzyıl reformlarıyla birlikte yeni bir derin toplumsal, siyasal ve ideolojik dönüşüm evresine girilmiştir. Bu evrede, devleti kurtarmaktan yeni bir düzen kurmaya zihinsel geçişle beraber geleneksel düzenin parçalanmasına tanıklık edilecektir. Bununla birlikte bu evrede, modern öncesi bir devletin ortaya çıkışının temeli haline gelecek olan "Osmanlı kimliğinin temelden yeniden biçimlendirilmesinin" gerektiği ortaya çıkacaktır.[262]

Daha önce belirtildiği gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda reformlar boyunca çeşitli siyasi projeler birbirleriyle yarışmış ve tartışmalar iki soru etrafında şekillenmiştir: (1)

---

[260] Osmanlı Hürriyet Cemiyeti hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hanioğlu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902),* ss.75-93.

[261] Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi,* s.116.

[262] Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar: Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık 1908-1918*, ss.241-248.

Osmanlı İmparatorluğu Batılı fikirleri ve kurumları nasıl ve ne ölçüde benimsemelidir? (2) Reformcular çok ırklı, çok dinli, modern öncesi bir imparatorluktan, modern bir devlete geçiş yapmakla nasıl başa çıkabilir? Bu açıdan ortaya çıkan modern devletin en etkili ideolojisi olan Osmanlıcılık, eski ideolojinin (Osmanlı kültürü ve İslam) ve modern milliyetçiliğin huzursuz bir karışımı olarak kalmıştır. Osmanlıcılıktan imparatorluğun çok çeşitli nüfusunun, modern milliyetçilik çağında topraklara ve Sultan'a olan bağlılıklarını sürdüreceği umulmaktadır. Bu nedenle ideoloji belirsiz kalmış, bu da ona reform dönemi boyunca yeniden yorumlanması için biraz esneklik ve yer açmıştır.[263]

On dokuzuncu yüzyılın başında gayrimüslimler, Osmanlı nüfusunun yaklaşık yüzde 40'ını oluşturur. Erken reform çabaları da aslında bu nüfus için eşit haklara vurgu yapan Osmanlıcılık fikrine dayanır. Ancak bu, gayrimüslim bölgelerde isyanları ve huzursuzluğu önlemediği gibi ayrıcalıklı konumlarını kaybetmekten mutlu olmayan Müslümanlar tarafından da eleştirilere uğrar. Devletin Avrupa'ya taviz verdiğini ve önceliğin gayrimüslimlere verildiğini savunan Genç Osmanlılar, o zaman Müslümanlar arasındaki bu duygudan bir miktar yararlanmıştır. Bu arada Balkan Savaşları'nda Osmanlı İmparatorluğu topraklarının yüzde 25'ini ve nüfusunun beşte birini kaybetmiştir. Berlin Antlaşması'nda imparatorluk en önemli Hristiyan illerini kaybetmiş, bu yüzden Balkan vilayetlerinden artan sayıda Müslüman imparatorluğa göç etmiştir. Müslüman olmayan bölgelerin hızlı kaybı, Müslüman çevrenin entegrasyonuna odaklanmayı amaçlayan Osmanlıcılığın yeniden tanımlanmasına yol açmıştır.[264]

II. Abdülhamid döneminde güçlenen Osmanlıcılık projesinin aslında hem iç hem de dış politika boyutları vardır. Yurtiçinde etnik Müslüman grubun sadakatini sağlamak için Osmanlı kimliğinin İslami yönü vurgulanır. Bununla bir dış politika hedefi olarak başta Panslavizm'e karşı olmak üzere yapılan savaşlarda dünyanın dört bir yanındaki Müslümanlardan yardım almak amaçlanır. Ayrıca İslamcılık da Osmanlı İmparatorluğu'nun karşı karşıya olduğu iç ve dış zorluklarla başa çıkmak için önerilen pragmatik bir ideolojidir, ki II. Abdülhamid ve destekçileri "İttihad-ı İslam" projesi bağlamında İslamcılık fikrini kabul ederek Müslüman vatandaşlara öncelik vermeye karar vermiştir. Fakat Hasan Kayalı'nın iddia ettiği gibi, yine de Abdülhamid'in İslamcılığı, Osmanlıcılığı ne reddeder, ne de onun yerini alır. Hamidyen İslamcılıkta, Osmanlıcılığında olduğu gibi sadakatin odağı Osmanlı sultanıdır. Her iki ideoloji de

---

263 Osmanlıcılık hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Selçuk Akşin Somel, "Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi (1839-1913)", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası - Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, C. 1, ss.88-116.
264 a.g.e., ss.88-116.

coğrafi ifadesi padişahın yönetimi altındaki bölgeler olan bir "vatan" kavramını vurgular.[265]

Müslümanların sadakatini güçlendirmeyi ve aralarında milliyetçi ideolojilerin yükselmesini önlemeyi amaçlayan bu politika, özellikle Arap nüfusun yoğun yaşadığı bölgelerin İstanbul'a olan bağlılığını güçlendirmeyi hedeflemiştir.[266] Ancak başlangıçta bazı başarılar gösteren bu politika, sonrasında Arap milliyetçiliğinin yükselişini bastırmakta başarısız olmuştur. Gerçekten de on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, kısmi reformlarla da olsa ilerleyen modernleşme sürecinin desteklediği imparatorluktaki belirli gruplar arasında etnik kimliklerin güçlenmesine tanık olunmuş ve İttihat ve Terakki Cemiyeti de bu atmosferde iktidara gelmiştir.

İttihat ve Terakki Cemiyeti iktidarında Türkçülüğün giderek artan bir şekilde devlet ideolojisi haline geldiği ve bunun da Türk olmayan unsurları daha da yabancılaştırdığı iddia edilmektedir. Bununla birlikte bazı araştırmalar, daha çok Hristiyan nüfusun yoğun yaşadığı bölgelerin kaybına neden olan 1911-1913 Balkan Savaşları'ndan sonra bile, İttihat ve Terakki'nin Osmanlıcılık fikrine tamamen bağlı kaldığını gösterir.[267] Öyle ki Türkçülük ve Türk milliyetçiliği fikirleri, özellikle Müslüman-Türk sürgünler arasında, büyük ölçüde entelektüel tartışmalarla sınırlıdır. Dolayısıyla İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin belirgin bir ideolojiye sahip olduğu şüphelidir. Zira cemiyetin iki fraksiyonu, farklı ideolojilerin savunuculuğunu yapmaktadır.[268] Birinci fraksiyon, Türkçülüğü vurgulayıp milliyetçi olma eğilimindeyken, ikinci fraksiyon Osmanlıcılık ve liberalizmi destekleme eğilimindedir. Diğer taraftan aşırı dış baskılar, iki fraksiyonu da yabancı ve Avrupa karşıtı bir görüş almaya zorlar. Fakat genel olarak ilk fraksiyon, Almanya ile ittifakta daha fazla umut görüyorken diğerleri Fransa ve İngiltere'yi tercih etmişlerdir. Rusya aleyhtarlığı ise iki fraksiyonun ortaklaştığı bir noktadır. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nde nihai kararlar, bu sebeplerden dolayı iç ideolojilerden çok dış baskılardan etkilenmiştir.

Öte yandan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bir üyesi olan Mustafa Kemal, Osmanlı İmparatorluğu'nun modern bir egemen devlete dönüşmesinin ve İmparatorlukta bir ulus duygusu yaratmanın mümkün olamayacağına ikna olur ve Batı tarzı ulus-devlet ilkeleri

[265] Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar: Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık 1908-1918,* ss.36-46.
[266] Somel, "Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi (1839-1913)", s.88-116.
[267] Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar: Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık 1908-1918*, ss.241-246.
[268] Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri,* ss.60-66.

ve ana hatları üzerine modellenmiş yeni bir devlet kurmak ister.[269] Mustafa Kemal ve destekçileri için bu, eski rejimin bilişsel ve politik bir olumsuzlanmasını ve yeni bir rejimin kurulmasını gerektirir. Bu nedenle Kemalist modernite projesi üç dönüşüm sürecinden oluşur: Siyasal/kurumsal dönüşüm, ekonomik dönüşüm ve ideolojik/kültürel dönüşüm. Tüm bu alanlardaki reformlar, Batılılaşma olarak tanımlanan modernleşmeyi Türkiye'ye getirmeyi amaçlar. Zaten Kemalistlerin nihai hedefi de Türkiye'yi Avrupa tarafından temsil edilen "muasır medeniyetler seviyesine çıkarmak"tır.[270] Bunun da bütünsel bir dönüşümle mümkün olabileceğine inanmaktadırlar.

2.1.2.1. Siyasal ve Kurumsal Dönüşümler

Hem yasama hem de yürütme yetkileri ile donatılmış olan meclis, 1920'de kurulduktan sonraki ilk yıllarında devletin oluşum sürecinin önemli bir parçası haline gelmiştir. Bununla birlikte meclis, işgalden kurtulmak amacıyla bir araya gelen ve daha sonra ne olması gerektiği konusunda keskin bir şekilde ayrışan bireylerden oluşur. Nitekim savaşın kazanılmasının üzerinden çok geçmeden bu görüş farklılıkları ortaya çıkmaya başlar. Mustafa Kemal ve destekçileri, eski rejimin tam anlamıyla bertaraf edilmesini isteyen bir azınlık gibi görünmekle birlikte, meclisin Nisan 1923'te kendisini feshetmesini ve yeni bir meclis için seçimlerin yapılmasını sağlar. Ne var ki Kemalistler yeni mecliste zayıf bir çoğunluk kazanır. Ancak Lozan Antlaşması'nın onaylanmasından sonra ülkeyi yeni bir rotaya yönlendirmek için yeterli bir çoğunluktur bu. Daha sonraki yıllarda Kemalistler giderek meclise hâkim olurlar, böylece meclis otoriterlik dozu artan bir rejimde siyasi faaliyetin kaynağı olmaya devam eder.[271]

On dokuzuncu yüzyıl reformistleri gibi Mustafa Kemal ve destekçileri de yazılı bir anayasanın modernleşme projelerinin önemli bir parçası olduğunu düşünürler. Bu amaç doğrultusunda mecliste yeni bir anayasanın hazırlanması için çalışmalara başlarlar. Bu çalışmalar esnasında çok yoğun tartışmalar yaşanır ve milliyetçi güçler arasındaki görüş farklılıkları gün yüzüne çıkar. Muhafazakâr milliyetçiler, eski düzeni yeniden canlandırmak için saltanatın yeniden ihya edilmesi gerektiğine inanırlar. Ancak daha önce de belirtildiği gibi Mustafa Kemal ve destekçileri rejimi tamamen dönüştürmeyi

---

[269] M. Şükrü Hanioğlu, "Siyasal Temsil Olayının Osmanlı İmparatorluğundaki Yeri", *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, ed. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul: Alfa Aktüel Yayınları, 2007, s.309.
[270] Nilüfer Göle, "Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, ed. Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017, s.87.
[271] Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, ss.199-208.

hedeflemişlerdir. Zaten çok geçmeden de devletin cumhuriyet olarak temel kurumsal biçimini oluşturan yeni bir anayasayı kabul ettirmeyi başarırlar. Cumhuriyet kurulduktan sonra da Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM), eski rejimi etkili bir şekilde sona erdiren bir eylem olan hilafetin kaldırılmasını gerçekleştirir. Tüm bu değişiklikler, mecliste uzun ve zorlu tartışmaların bir sonucu olarak hayata geçmiştir.[272]

Yeni rejimin üçüncü kurumsal temeli, parti sistemidir. Öyle ki Halk Fırkası (1924'te Cumhuriyet Halk Fırkası, 1935'teyse Cumhuriyet Halk Partisi -CHP- olarak yeniden adlandırılacaktır) Ağustos 1923'te Mustafa Kemal tarafından kurulur. Kısa süre sonra CHP'den birkaç milletvekili muhalefet partisi kurmak için ikiye bölünmüş ve Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (TCF) kurulmuştur. Ne var ki TCF'nin, Şeyh Said İsyanı'nın patlak vermesiyle kapatılmasından sonra, sadece rejime destek sağlamak için değil, toplumu dönüştürmek ve kontrol etmek için de topluma nüfuz etmeye çalışan tek parti yönetimi CHP yönetimi altında devam eder. Yakından denetlenen bir muhalefet partisi olan Serbest Cumhuriyet Fırkası, esas olarak artan ekonomik sorunlardan doğan hoşnutsuzlukları yatıştırmak amacıyla 12 Ağustos 1930'da kurulur. Atatürk'ün ortakları tarafından kurulan parti, o yıllarda CHP'nin giderek artan devletçi politikalarının aksine liberal bir ekonomik programa sahiptir. Ancak beklenmedik başarısının bir sonucu olarak rejim, partiyi yaklaşık üç ay sonra kapatmaya karar verir. Böylece ikinci çok partili hayata geçme denemesi de başarısızlıkla sonuçlanır.[273]

2.1.2.2. Ekonomik Dönüşümler

Kurtuluş mücadelesinin verildiği esnada ülke ekonomik anlamda harap olmuştur. 1927'deki ilk nüfus sayımı, nüfusun büyük ölçüde 1912 ile 1923 yılları arasında süren savaşlar, göçler, kıtlıklar ve salgın hastalıklar nedeniyle yaklaşık %30 azaldığını gösterir. Özellikle nüfusun bileşiminde önemli değişikliklere yol açan en önemli faktör, gayrimüslim nüfusun sayısındaki azalmadır. Zira gayrimüslim nüfusun kaybı nedeniyle, ülke ekonomik seçkinlerinin önemli bir bölümünü kaybetmiştir ve Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında merkezi hükümetin politikalarıyla yaratılan ekonomik seçkinlerin geri kalanı ise hala zayıftır. Öte yandan nüfus da büyük ölçüde kırsal kesime dayanır ve ekili alanlar önemli ölçüde küçülmüştür. Kent nüfusunun büyük çoğunluğu ise

[272] Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 496-502; Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, ss.94-96.
[273] Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi,* ss.199-208.

hizmet sektöründe yer almaktadır. Sanayi faaliyeti, özellikle coğrafi dağılım bakımından çok sınırlıdır. Ticaret gibi sanayiye de, savaştan önce azınlıklar ve yabancılar egemendir.[274]

Tüm bu olumsuzluklar içinde Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra, Avrupa deneyiminin önemli bir parçası olarak kabul edilen bir piyasa ekonomisi geliştirmek, devlet seçkinlerinin ana hedefi haline gelmiştir. Aslında Şubat 1923'te tüm illerden binden fazla temsilcinin katılımıyla düzenlenen, ancak büyük ölçüde İstanbullu tüccarlar ve ülkenin farklı bölgelerinden büyük toprak ağalarının hâkim olduğu İzmir İktisat Kongresi'nde, devlet seçkinleri sanayileşmeyi ekonomik kalkınma stratejilerinin hayati bir parçası olarak tanımlar. Bu, ulusal ve yabancı sermayeye destek ile gerçekleştirilecektir. Bu hususla birlikte Mustafa Kemal kongre konuşmasında ekonomik egemenliğin öneminin altını çizer ve siyasal ve ekonomik kısıtlamalar olmaksızın geldiği sürece yabancı sermayenin memnuniyetle karşılanacağını söyler.[275] Sonuç olarak rejim, piyasa ekonomisinin gelişimi için yasal-kurumsal çerçeveyi ortaya koymuştur. Ana hedef, Batı'ya yetişmek için gerekli görülen endüstriyel kalkınmayı sağlamaktır. Bu yüzden, endüstriyel kalkınmayı teşvik etmek için çeşitli araçlar kullanılır.

1930'lu yıllara gelindiğinde ise tıpkı siyasi sahnede meydana gelen dönüşüm gibi, Cumhuriyet'in ekonomi politikasında da bir dönüşüm ortaya çıkar.[276] İlk yılların nispeten liberal ekonomi politikasından, devletçiliğe ve ekonomik planlama politikalarına açık bir geçiş olur. Buradaki dönüşümü açıklayan ve devletin ekonomiye katılımını artıran başlıca nedenlerden bir tanesi Lozan'ın dış ticaret ve para politikalarına getirdiği kısıtlamaların sona ermesidir. Nitekim özellikle Osmanlı borç ödemelerinin başladığı bir dönemde gelişmekte olan Türk sanayisini korumak ve dış ticareti dengelemek için gümrük vergileri derhal artırılır. İkincisi ise Haziran 1930'da Merkez Bankası'nın kurulmasıyla ilk kez ulusal para politikasının tam kontrolünün hükümete geçmiş olmasıdır. Ancak yine de ekonomi politikasındaki dönüşümün en önemli nedeni, önceki politikaların beklenen sonuçları vermemesidir.

Devletçi ekonomi politikaları, belli aralıklarla iki tane Beş Yıllık Sanayi Planı aracılığıyla uygulanır.[277] Daha önceki politikalar gibi, bu planlar da endüstriyel kalkınmayı önemli bir hedef olarak tanımlamıştır. Öte yandan önceki dönemin aksine devlet, özel sektörün yatırım yapamadığı veya yapmak istemediği alanlarda sadece dolaylı destekle

[274] Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, 11. b., İstanbul: Kaynak Yayınları, 2012, ss.91-125.
[275] a.g.e., s.116.
[276] Korkut Boratav, *Türkiye İktisat Tarihi (1908-2009)*, 22. b., Ankara: İmge Kitabevi, 2016, ss.59-67.
[277] a.g.e., ss.67-71.

değil aynı zamanda mülkiyet yoluyla sanayileşme sürecinin ana aktörü olur. Dolayısıyla bu yeni sanayileşme politikasının temel enstrümanı ithal ikameci sanayileşmedir. Bu hususlarla beraber Cumhuriyet rejimi, genel olarak piyasa ekonomisi yaratma hedefine de sırt çevirmeyecektir.

2.1.2.3. İdeolojik ve Kültürel Dönüşümler

Cumhuriyet'in kuruluşu ile birlikte Mustafa Kemal ve destekçileri, ulus-devlet olarak kurgulanan devletin inşası için bir millileştirme projesine girişirler. Bu nedenle Osmanlı'nın aksine, bir ulus-devletin modern öncülüne göre hareket etmeyi amaçlarlar.[278] Zira devletin devredilemez mirasının, bir ulusun bağımsızlık hakkının savunulmasında etkin bir rol oynayacağını düşünmüşlerdir. Daha da önemlisi, Osmanlı reformcularının karşılaştığı benzer sorunların üstesinden gelmek için belirsiz ve esnek bir terime dönüşmüş olan Osmanlıcılık ile açık bir kopuşun da yaşanması gerektiğinde hemfikirlerdir. Nitekim çok geçmeden böylesi bir modern ulus-devlet kurmak için de bir fırsat yakalarlar. Ne var ki uygulamada bu görevin çok daha karmaşık olduğu ortaya çıkacaktır.

Aslında daha Cumhuriyet ilan edilirken Mustafa Kemal ve destekçileri "Türklük"ü ulusal kimliğin temeli olarak düşünmeye başlamışlardır.[279] Yine de daha önceki reformcuların aksine, Türk ulusal kimliğinin ne anlama geleceği sorusuyla boğuşurlar. Ancak sonraki birkaç yıl içinde rejim, Türklüğün etnik ve jenerik tanımlamasını yapacak, anayasaya ekleyecektir. Buna göre resmi olarak Türk milli kimliği, 1924 Anayasası'nın 88. Maddesinde yer aldığı üzere liberal bir milliyetçilik olarak tanımlanmıştır: "Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibariyle (Türk) ıtlak olunur".[280] Ama bu süreçte rejim, yine de giderek etnik milliyetçilik temelinde faaliyet göstermeye başlar.

Mustafa Kemal ve destekçilerinin temel kaygısı laik ve üniter bir ulus yaratmaktır. Bu amaçla yeni ulusun ortak tarihini ve dilini yeniden yapılandırmak amacıyla Türk Tarih Kurumu Nisan 1930'da, Türk Dil Kurumu Temmuz 1932'de kurulur. Öte yandan Osmanlı Devleti'nin meşruiyetinin önemli bir parçası olan İslam, özel alanla sınırlı kalmak üzere ulusal kimlik inşasında dışlanır. 1924-1928 yılları arasındaki sert laikleştirme programı

---

[278] Hanioğlu, "Siyasal Temsil Olayının Osmanlı İmparatorluğundaki Yeri", s.309.
[279] Reşat Kasaba, "Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, ed. Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017, ss.21-38.
[280] "1924 Anayasası", *Türkiye Cumhuriyeti Anayasa Mahkemesi*, 1924, https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1924-anayasasi/.

çerçevesinde şeyhülislamlık makamı feshedilir (1924); medreseler ve dini okullar kapatılır (1924); Şer'iye mahkemeleri kaldırılır (1924); tekke, zaviye ve türbeler kapatılır (1925); Medeni kanun kabul edilir (1926); "Devletin dini İslam'dır" ibaresi anayasadan çıkarılır (1928).[281]

Diğer taraftan CHP'nin 1931 yılındaki kongresinde cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik, laiklik ve inkılapçılık olarak bilinen "altı ok" programı kabul edilir ve 1937'de Türkiye Cumhuriyeti'nin esas karakterinin bir tanımı olarak anayasaya dâhil edilir.[282] Cumhuriyetçilik, saltanatın sonunu getirdiği için geçmişten köklü bir ayrışmaya işaret eder. Milliyetçilik, yeni bir ulus-devlet inşasının temel hedefini simgeler. Laiklik, modernlik projesinin önemli bir parçasıdır ve Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra şiddetle uygulanır. Devletçilik, esas olarak rejimin 1930larda giderek daha fazla benimsediği devletçi iktisat politikalarına atıfta bulunur. Halkçılık, egemenliğin kayıtsız şartsız halka ait olduğunu belirten, rejimin temel ilkelerinden biridir. Son olarak inkılapçılık ise rejimin değişim isteğine bağlılığını belirten reformist veya devrimci yönünü işaret eder.

Dolayısıyla altı ok, Mustafa Kemal ve destekçileri tarafından hazırlanan modernleşme projesine esas karakterini vermiştir. Fakat bazı ilkeler yine de semboliktir ve bu nedenle tam olarak benimsenememiştir. Üstelik ironik olarak rejimin kopmak istediği Osmanlı'nın daha önceki reform girişimleriyle uyumlu bir karakter de arz etmiştir. Nitekim daha önceki reformcular gibi Mustafa Kemal ve destekçileri de Batılılaşmayı nihai hedef olarak benimsemiş ve daha da önemlisi Batılılaşmayı benzer terimlerle tanımlamışlardır. Yine Osmanlı reformları gibi "aydın despotluk" olarak anılan bir sistemle cumhuriyet reformlarını yapmışlardır.[283] Erken Cumhuriyet dönemindeki bu reform anlayışını Osmanlı reformlarından farklılaştıran esas nokta ise şudur: Osmanlı reformcuları, yüzyıllar boyunca çok farklı prensiplerle işletilen bir imparatorluktan, modern bir devlet yaratma gayreti içerisindeydiler. Ancak Mustafa Kemal ve destekçileri ise Türk milliyetçiliğine dayanan modern bir devlet kurma ve yeniden başlama hevesinde olduklarından reformları daha radikal bir düzeye taşırlar.[284]

Daha önce de belirtildiği gibi cumhuriyetçi elitler, Batı'yı model olarak kabul etmişlerdir. Zira onlara göre yeni devletin, esas olarak milliyetçilik, laiklik ve piyasa ekonomisi olarak tanımlanan Batı modelini takip etmekten başka seçeneği yoktur. Zaten cumhuriyetçilik de bu modelin bir sonucu olarak kabul edilir. Buna rağmen demokrasiye

---

[281] Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, ss.199-240.
[282] Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, s.81.
[283] Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, ss.99-100.
[284] Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ss.512.

çok fazla vurgu yapmazlar. Çünkü onlara göre bunun için biraz zamana ihtiyaç vardır. Bu yüzden şimdilik temel odak, toplumu demokrasiye giden yola "hazırlamak" için dönüştürmek olmalıdır.[285] Bu o zamanlar için yabancı bir fikir değildir. Sonuçta, İngilizler, Fransızlar ve nihayetinde Milletler Cemiyeti, bu ödevi yerine getirmişlerdir. Bu durumda onlardan farklı olarak bu ödev, aşağıdan gelen talep doğrultusunda değil, yukarıdan yapılacaktır. Birçok düşünürün iddia ettiği gibi cumhuriyetçi seçkinlerin kendilerini yapmakla mükellef hissettikleri bu yukarıdan aşağıya dönüşüm ödevi bilim, laiklik ve ilerlemenin önemine olan inançları güçlendiren pozitivist fikirler demetinin bir sonucudur. Daha da önemlisi pozitivizm, Batı'nın başarısını Hristiyanlığa başvurmadan açıklamaya da yardımcı oluyordur.[286]

Sonuç olarak devlet ve ulus inşası döneminde siyasal, toplumsal ve ekonomik kurumlar, Cumhuriyet'in yeni meşrulaştırma ilkeleri tarafından tamamen ve sürekli olarak dönüştürülmüştür. Öyle ki Türkiye modernleşmesi bütüncül bir projedir ve sadece siyasal ve ekonomik hayatı değil, aynı zamanda kültürel ortamı da dönüştürmeyi amaçlamalıdır. Bu nedenle modernleşme projesi oldukça otoriter ve müdahalecidir. Bu yüzden projenin kültürel yönlerinin büyüklüğü ve hızının, bazı düşünürleri "mikro yapıların en önemlisinin, yani inanç ve 'yaşam-dünyası' olarak dinin rolünü" ve "toplumun temeli olarak dini tanıma yoluyla eliti ve kitleleri birbirine bağlayan köprüler"i zayıflattığını iddia etmelerine yol açar.[287] Ancak her halükarda geriye dönüp bakıldığında, başka bir yol seçilmiş olsaydı neler olabileceğini tahmin etmek zordur. Sadece bir şey yeterince açık görünür: Türkiye Cumhuriyeti'nin biçimlendirici yılları, günümüzün tartışmalarında hâlâ mevcuttur.

2.1.3. Türkiye Modernleşmesinin Resmi İdeologu: Ziya Gökalp

Jön Türk hareketindeki elitler için Osmanlı İmparatorluğu'nun son günleri, eski değerlerin alaşağı edilip yenilerinin icat edildiği bir devrim dönemidir. Bu değişim ve dönüşüm ortamında zamanın en önde gelen düşünürleri, sonraları Türkiye'deki en kalıcı sorulardan biri olacağı ortaya çıkan şu soruları sormuşlardır: "Türk kimdir? Bu milli kimlik İslami kimlikle ve modern bilimsel-rasyonel kimlikle bağlantılı olarak nasıl anlaşılmalıdır?"[288] Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet hakkında yazan birçok tarihçi, bu

---

[285] Kemal H. Karpat, *Türk Siyasi Tarihi: Siyasal Sistemin Evrimi*, 6. b., İstanbul: Timaş Yayınları, 2015, ss.30-35.
[286] Göle, "Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı", s.86.
[287] Mardin, Şerif, "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017, ss.74-75.
[288] Andrew Davison, *Türkiye'de Sekülarizm ve Modernlik*, 3. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, ss.143-144.

soruları cevaplamada Ziya Gökalp'in (1876-1924) bütün öteki düşünürlerin önüne geçtiği konusunda hemfikirdirler. Ayrıca Ziya Gökalp'in, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarındaki resmi modernleşme paradigmasının okunması ve sorgulanması için ideal bir başlangıç noktası oluşturduğu konusunda da genel bir kanaate sahiplerdir.[289] Dolayısıyla *sui generis* bir entelektüel olarak Ziya Gökalp'in görüşlerini incelemek, Türkiye modernleşmesinin analizi için gerekli bir ödev olarak karşımızda durmaktadır.

Ziya Gökalp, hem pozitivist bir sosyolog hem de Türk milliyetçiliğinin ideoloğu olarak nitelendirilmiştir. Onun aktif yazı hayatı 1904 yılına kadar geri götürülebilse de, sosyoloji alanındaki önemli eserlerini 1914 yılından sonra kaleme almıştır. Bu eserleri büyük ölçüde Durkheim sosyolojisinden izler taşır. Öyle ki, Durkheim'dan mütevellit görüşleri dolayısıyla pozitivizmin Türkiye'de neredeyse milli bir din haline gelmesinde öncü bir rol oynamıştır. Durkheim sosyolojisini, kendi toplumunun gerçekleriyle bütünleştirmiş ve böylece Osmanlı'nın sosyolojik çözümlemesini yapmaya çalışmıştır. Bununla Gökalp'ın temel hedefi, bir doktrin olarak Türk milliyetçiliğinin oluşturulması ve dönemin fikir kargaşasının giderilmesidir.[290] Özellikle dönemin hâkim siyasi cereyanları arasında Türkçülük, İslamcılık, Osmanlıcılık bulunmaktadır. Nitekim Osmanlıcılığa karşı olan Ziya Gökalp, en önemli eseri sayılan ve 1918 yılında yayımlanan *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*[291] kitabıyla üçlü bir denklem sunmuştur.

Gökalp esas olarak Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'nin modernleşme sürecine odaklanmış olmasına rağmen, daha geniş modernleşme kavramları ve tarihsel değişikliklerle de ilgilenmiştir. Öyle ki Gökalp'in değişimin dinamikleri üzerine düşünceleri ve sosyopolitik değişimin altında yatan kültürel faktörlere yaptığı vurgu, Türk tarihi çalışmaları üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Kemal Karpat'a göre,

> Türkiye ile ilgili çalışmaların çoğu, ülkedeki değişiklikleri açıklarken büyük ölçüde kültürel faktörlere dayanır. Türkiye'nin son yüz elli yıllık dönüşüm tarihi, çoğu düşünür için Batı kurumlarını benimseme çabası olmuştur. Türklerin performansı genellikle kendi geleneklerinden vazgeçme ve Avrupa alışkanlıklarını, kıyafetlerini, tavırlarını ve kültürünü benimseme istekliliklerine göre ölçülmüştür.[292]

---

[289] Alp Eren Topal, "Against Influence: Ziya Gökalp in Context and Tradition", *Journal of Islamic Studies*, C. 28, S. 3 (2017), s.284.
[290] M. Orhan Okay, "Ziya Gökalp", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1996, https://islamansiklopedisi.org.tr/gokalp-ziya#1.
[291] Bkz. Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, 6. b., İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019.
[292] Kemal H. Karpat vd., "Social Change and Politics in Turkey: A Structural-Historical Analysis", *Social, Economic and Political Studies of the Middle East vol.7*, (Leiden: E.J. Brill, 1973), ss.5-6.

Dolayısıyla Gökalp'in kültürel faktörlere yaptığı vurgu onu birçok çağdaşından farklılaştıran bir unsurdur. Dahası Kemalist tarihçiler üzerindeki etkisi ile ilgili olarak, Osmanlı-Türk aydınları arasında eşsiz bir konuma sahip olduğu da en başından belirtilmelidir.[293] Zira İttihad ve Terakki'nin güçlü Merkez Komitesine üye olması nedeniyle, görüşlerinin resmi çevrelerde büyük etkisi olmuştur. Bu yüzden Erken Cumhuriyet döneminin *sui generis* bir entelektüeli olarak Ziya Gökalp'in siyasi düşüncelerinin tarihsel, toplumsal, felsefi ve dini vizyonları, döneminin özel tarihsel bağlamında incelenmeli ve bulgularını etkileyen karakteristik motifler ile varsayımlar dikkatlice özetlenmelidir. Ancak Gökalp'in görüşlerini açıklamadan önce Cumhuriyet'in kurucu kadroları olan Kemalistlerle ilişkisini açıklamak yerinde olacaktır.

Ziya Gökalp, Cumhuriyet'in ilan edilmesinden beş ay önce 17 Mayıs 1923'te Yeni Gün'de "İnkılapçılık ve Muhafazakârlık" başlıklı bir makale kaleme almış ve Osmanlı Tarihi ile yeni rejime ilişkin standart Kemalist yorum haline gelen basit bir yaklaşım geliştirmiştir:

> Filhakika, ihtiyar ve hasta olan eski Osmanlı milleti içinden bu kadar genç ve sağlam ve uyanık bir Türk milletinin çıkması, bu asra mahsus bir mucizedir. Bu mucizeyi nasıl izah edebiliriz? Acaba, Türkiye'de hiç kimsenin haberdar olmadığı gizli bir dünya mı vardı? -Evet, Türkiye'de böyle saklı bir cihan vardı. Lisanıyla, edebiyatıyla, ahlakıyla, felsefesiyle, hülasa milli harsıyla beraber "Ergenekon" hayatı yaşayan bir Türk halkı vardı. Osmanlı medeniyeti bunun üzerine çökmüş, şimdiye kadar görünmesine mâni olmuştu. Şimdi o, yeni bir Bozkurt'un rehberliği ile, bu Ergenekon'dan, sağlam, dâhi bir millet olarak meydana çıkıyor.[294]

Başka bir yerde Gökalp Osmanlıları egemen kozmopolit sınıf, Türkleri ise boyun eğdirilmiş sınıf olarak nitelendirir:

> İdare eden bütün kozmopolitler Osmanlı sınıfını, idare olunan Türkler de Türk sınıfını teşkil ediyorlardı. Bu iki sınıf birbirini sevmezdi. Osmanlı sınıfı, kendini millet-i hâkime (hâkim millet) sûretinde görür, idare ettiği Türklere millet-i mahkûme (mahkûm millet) nazarıyla bakardı. Osmanlı daima, Türk'e *eşek Türk* derdi. Türk köylerine resmî bir şahıs geldiği zaman, "Osmanlı geliyor" diye herkes kaçardı.[295]

---

[293] Niyazi Berkes, "Sociology in Turkey", *American Journal of Sociology*, C. 42, S. 2 (1936), ss.238-246.
[294] Gökalp, Ziya, *Makaleler 9: Yeni Gün-Yeni Türkiye-Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar*, hz. Şevket Beysanoğlu, 1. b., İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980, s.42.
[295] Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 8. b., İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019, ss.53-54.

Yine bir başka yerde Gökalp'in şu ifadesi, modern Türkiye Cumhuriyeti ile ilgili standart Kemalist yoruma zemin hazırlayacaktır:

> İşte, Halk Fırkasının annesi olan Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti, büyük müncimiz (kurtarıcımız) olan Gazi Mustafa Kemal Paşa hazretlerinin irşâd ve rehberliğiyle bir taraftan Türkiye'yi düşman istilâlarından kurtarırken, diğer taraftan da devletimize, milletimize, lisanımıza hakikî adlarını verdi ve siyasetimizi mutlakıyetin unsurlar siyasetinin son izlerinden bile kurtardı.[296]

Nitekim Durkheim'ın "kolektif temsil"[297] kavramının Gökalp tarafından Erken Cumhuriyet dönemindeki güncel olaylara uygulanması, Atatürk'ün son derece kişisel yönetiminin meşruiyeti için uygun bir gerekçe de sağlayacaktır. Gökalp'in aşağıdaki pasajı, Kemalist tarihçilerin Atatürk'ün kişisel tercihlerini milli iradeyle nasıl eşitlediğini açıklayabilir:

> Ferdî fikirler her ferdin kendine mahsus olan fikirleri demektir. Ma'şerî tere'îler (kolektif temsiller) ise, her cemiyetin bütün fertleri arasında müşterek bulunan daha doğrusu ma'şerî vicdanında (toplumsal vicdanında) meş'ûr (şuurlu) ve müdrik (idrak sahibi) bulunan suver-i zihniyeden (zihni suretlerden) ibarettir. Ferdî fikirler esasen cemiyet üzerinde hiç bir tesire mâlik değildir (sahip değildir). Fakat ferdî fikirler, İçtimaî (sosyal) bir kuvvete istinat edip (dayanıp), ma'şeri bir tere'î mâhiyetini aldığı zaman, İçtimaî hayatta büyük bir âmil (etken) olur, meselâ, büyük bir manevî nüfuza mâlik bulunan bir münci (kurtarıcı), ne düşünürse, fikirleri biraz sonra, umumun müşterek düşünüşleri sırasına geçer. Tabiî, ferdî fikirler bu mahiyette bulunursa İçtimaî hayatta her an müessirdir (etkilidir). Bir millet, büyük muvaffakiyetleriyle (başarılarıyla) dehâsını, fedakârlığını fiilen ispat etmiş, büyük bir şahsiyete mâlik olduğu zaman, onun ma'şerî ter'îler yaratmak iktidarı sayesinde her türlü teceddütleri (yenilikleri) kolayca icra edebilir (yerine getirilebilir). İşte biz bugün böyle bir deha hâzinesine mâlikiz. Alelâde fertlerin hatta ilimde büyük bıdaâ (bilgileri) ve amelde (işte) yüksek kudret ve faaliyetleri olsa bile, asla muvaffak (başarılı) olamayacakları teceddüt ve terakkileri (ilerlemeleri), umumun vicdanında münci ve dâhi tanılan böyle bir şahsiyet bir sözle, bir nutukla, bir beyanname ile vücuda getirebilir.[298]

Ziya Gökalp'ın bu abartılı ifadelerinin satır aralarında aslında eski rejimden kopuşun ve yeni rejimin meşruiyetinin gerekçeleri bulunabilir. Öyle ki laik bir ulus kurmak ve onu geliştirmekle ilgilenen Cumhuriyet elitleri bu ifadeleri rejimin resmi paradigması haline getirecektir. Zira laik bir ulus hedefi doğrultusunda kendilerini esasen İslam ve

---

[296] a.g.e., ss.202-203.
[297] İleriki sayfalarda açıklanacaktır.
[298] a.g.e., ss.89-90.

onun evrenselci amaçları ile yakın ilişkisinden dolayı Osmanlı İmparatorluğu'nun kültürel mirasını göz ardı etmek mecburiyetinde hissederler. Bu açıdan Gökalp'in fikirleri onlara kullanışlı araçlar sağlar ve Gökalp'e "resmi ideolog" ünvanını kazandıran da tam olarak budur.[299]

Ziya Gökalp, Cumhuriyet'in oluşumunda rol oynayan fikirleri dolayısıyla hala tartışılan, önemli bir dava adamı ve kamusal bir entelektüel ve ideolog olarak o dönemin meydana gelen dönüşümlerini anlamaya ve yönlendirmeye yönelik çabalara katılmıştır. Bunu da birbiriyle ilişkili iki yolla yapmıştır. Birincisi "millet", "ümmet" ve "muasırlaşma" kavramlarını yeniden anlamlandırmak; ikincisi ise hızlı siyasal, ekonomik, toplumsal ve ideolojik değişimler bağlamında Türk milli kültürü ile İslam ve modern medeniyet arasındaki ilişkilere yönelik yeni bir anlayış getirmektir.[300] Gökalp kısacası Türklerin hem modernliğin arzulanan boyutlarını benimseyip hem de kendi milli kültürlerini ve dinlerini koruma içgüdüsünün altında Türk hars ve medeniyeti arasındaki farkı kavrama zorunluluğu olduğunu düşünür.

Gökalp'in bu projesinin temelleri genel olarak Fransız sosyolojisi, özel olarak da Durkheim'ın düşüncelerinden oldukça etkilenmiş olmasında yatar.[301] Buna göre Durkheim gibi Gökalp de tüm toplumların evrim aşamalarından geçtiğine inanır: Mekanik dayanışmaya dayanan ilkel toplumlar, toplumsal dayanışmaya ve ileri bir işbölümüne dayanan organik toplumlara dönüşür. Bu mantığı takiben Gökalp, çağdaş dönemin morfolojik, demografik, politik, ekonomik ve endüstriyel değişimlerinin, dünyada iki tür insan örgütlenmesinde yapısal ve işlevsel farklılaşmayı artırdığını savunur. Birinci tür insan örgütlenmesi, ileri işbölümünün bireyleri bir meslek grubu yapısında birleştirdiği "kültür-milletler"dir. En gelişmiş toplumlarda, bu meslek grupları toplumda uyum sağlamak için bağımsız fakat karşılıklı işlev görürler. İkinci tür insan örgütlenmesinde ise Gökalp'in farklı milletlerin ait olduğu ve içinde bulundukları "millet-üstü zümre" olarak ele aldığı medeniyettir.

Gökalp, Durkheim gibi fikirlere ya da Durkheim'ın ortaya koyduğu "kolektif temsiller"e önemli işlevler yükler. Gökalp'e göre modern dünyanın farklılaşmış yapıları içindeki her grup, ortak idealleri ile kendini gösterir. Bu idealler, sürekli gelişen sosyal yapılarda meydana gelen değişikliklerle koşullandırılmaktadır. Bu açıdan kültürel gelenekler, "toplumsal vicdan"ın içeriğini oluştururlar. Toplumsal vicdan ise kriz

---

[299] Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, 2. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, s.40.
[300] Davison, *Türkiye'de Sekülarizm ve Modernlik*, ss.145-146.
[301] a.g.e., ss.176.

dönemlerinde yeni değerler yaratmayan ancak ulusal ruhun bilinçdışı unsurlarını bilincine getiren büyük kahramanlar tarafından temsil edilir. Gökalp bu ruhu, irrasyonel ve duygusal olan "örf" olarak tanımlar. Gökalp'e göre örf, belirli değer yargılarının emniyet sübabı işlevini görerek toplumun ethosunu belirler. Böylelikle yabancı bir uygarlığın gelenekleri Türk örfüyle bağdaşmazsa reddedilirler; zorla kabul ettirilirse de toplum hayatında fosilleşerek zamanla kaybolup giderler. Bu yüzden birey, toplumu rasyonel bir şekilde biçimlendiremez; zira önce toplumun geleneklerini öğrenmeli ve ona göre davranmalıdır.[302]

Gökalp'in yaşamın toplumsal ve yapısal koşullarına dair yorumu, Türkiye'nin bu değişim döneminde müzakere etmesi için üç kolektif temsilin (onun tabiriyle mefkûrenin) gerekli olduğudur: Türkleşmek, İslamlaşmak ve muasırlaşmak.[303] Gökalp'ın inandığı bu üç kolektif temsil veya ideal, o dönemde karşılaştığı koşullar altında ona göre Türk milletine en uygun olanlarıdır. Davison'a göre bu yorumdaki ideallerin bağlamını belirleyen iki önemli sosyolojik olgu vardır. Birincisi "çokkavimli, çokdilli ve dini olarak meşrulaştırılan imparatorlukların, milliyetçiliğin yoğunlaşması nedeniyle farklılaşması"; ikincisi ise "din temelli enternasyonalizmin gerileyip, yerini modern bilim üzerine kurulmuş yeni bir enternasyonalizmin alması".[304] Nitekim Gökalp milliyetçiliğin yükselişi ile dinsel evrenselciliğin gerilemesi arasındaki bağlantının farkına varır ve Türk milletinin modernleşirken milli kültürünü koruması gerektiğini savunur. Zira ona göre kültür bir milleti, millet yapan asıl unsurdur ve modernleşirken bu unsur korunmalıdır.

Böyle bir bağlamda Gökalp'in hars (kültür) ve medeniyet ayrımı kritik bir önemdedir.[305] Buna göre medeniyeti oluşturan unsurlar, belirli bir toplumun kurumları ve gelenekleridir. Başka bir ifadeyle medeniyet aynı kalkınma seviyesine ulaşmış olan birçok ulus tarafından ortak olarak paylaşılan toplumsal kurumların toplamıdır. Hars ise toplumun fertlerini bir arada tutan ve dini, ahlaki duygulardan oluşan milli bir unsurdur. Dolayısıyla Gökalp'te hars kavramı genel bir şemsiye olarak "kültür"ü değil, "milli kültür"ü işaret eder. Medeniyet unsurları sadece toplumsal yaşamı kolaylaştırır; yani günlük

---

[302] Davison, Gökalp'in bu görüşlerinin altındaki motivasyon hakkında şöyle yazar:
"Gökalp, pozitivist idealizmini açığa vurarak, hem toplum yapısındaki evrimlerle bağlantılı süreçlerin hem de bu süreçler içinde gelişen ideallerin bilimsel incelemeye açık olduğunu ileri sürüyordu. Aslında, Gökalp'in bütün toplumsal ve siyasi yargılarının altında yatan temel öncül budur. (…) Milli sosyoloğun görevi, "bilinçdışı düzeydeki milli bilinç unsurlarını keşfedip bilinç düzeyine çıkarmak" ve böylece kültürü medeniyet içindeki yerine en iyi biçimde uyarlamaktı. Gökalp, Türkiye'nin önündeki nesnel açıdan gerçekçi yolu (çeşitli ve sürekli değişen yapısal ve düşünsel dönüşümleri ve Türklerin ihtiyaçlarını hesaba katan yolu) saptayarak görevini yerine getirmiş olduğuna inanıyordu." (a.g.e., ss.177-178.)

[303] Bkz. Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak.*

[304] Davison, *Türkiye'de Sekülarizm ve Modernlik*, s.178.

[305] Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, ss.46-61;116-124.

yaşamın gereklerini yerine getirmek için kullanılabilecek belirli yöntemler ve uygulamalardır. Bu yüzden Gökalp'e göre medeniyet unsurları, uluslararası bir mahiyet arz eder ve bir etnik veya ulusal gruptan diğerine serbestçe dolaşırlar. "Hars ve Medeniyet" başlıklı makalesinde Gökalp şöyle der:

> Bir cemiyetin millî bir harsı olması, onun beynelmilel (milletlerarası) bir medeniyete de mensup olmasına mâni değildir. (…) Demek ki, beynelmileliyet (milletlerarasılık) dâhilinde, hem onu terkip eden (bir araya getiren) bütün milletlere şâmil (kapsayan) müşterek bir medeniyet, hem de her millete has millî harslardan mürekkep (oluşmuş) bir harslar koleksiyonu vardır. O halde, biz Avrupa medeniyetine girdiğimiz zaman, yalnız beynelmilel bir medeniyete vâris (varis) olmakla kalmayacağız; aynı zamanda medeniyetdaşımız olan bütün milletlerin hususî harslarından telezzüz etmek (lezzet almak) imkânına sahip olabileceğiz.[306]

Hars ve medeniyeti ayrı varlıklar olarak tanımlayan Gökalp, aslında Türk etnik kültürünün ve ulusal normlarının korunmasını desteklerken, hayatta kalmanın bir gereği olarak Avrupa bilim ve teknolojisinin benimsenmesini de savunur. Ancak Gökalp'a göre, medeniyet unsurları neredeyse her zaman rasyoneldir ve istendiğinde ödünç alınabilmekle birlikte, ödünç alınan belirli bir medeniyet unsurunun başarılı bir şekilde benimsenmesinin tahmin edilmesinin tek başına insan aklıyla mümkün olmadığına inanır.[307] Zira bir medeniyet unsurunun kabulünü veya reddini belirleyen şey, daha önce de belirtildiği gibi "kolektif vicdan"dır.[308] Davison şöyle yazar:

> Gökalp'e göre, nasıl zamanımızda kültürün doğası öncelikle, kolektiviteler arasındaki tarihsel bir olgu olarak milliyetçiliğin yükselişi tarafından belirleniyorsa, medeniyet de tarihsel, köklü bir dönüşümden geçmektedir. (…) Zamanında başka pek çok kişi gibi, Gökalp de modern toplumların paylaştığı ortaklığın gittikçe bilime dayalı olmaya başladığını ileri sürmüştür. (…) Gökalp'in modernlik anlayışı ancak medeniyetin yeni karakteri bağlamında anlaşılabilir. Gökalp bu konuda son derece açık bir tavır almıştı: Modern olmak, modern medeniyetin bilimsel ve teknik anlamda en gelişmiş milletleriyle bilimsel olarak eşit hale gelmek demekti. Bunlar da, bütün diğer kültürler gibi, kültürlerinin ait oldukları medeniyet gruplarından ayırt edilmesi gereken Avrupa milletleridir.[309]

---

[306] a.g.e., ss.118-119.
[307] Ziya Gökalp, *Yeni Mecmua Yazıları*, 1. b., İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018, ss.252-253.
[308] Ziya Gökalp, "Cemiyette Büyük Adamların Tesiri", *İçtimâiyât Mecmuası*, C. 1, S. 2 (1333), ss.48-70.
[309] Davison, *Türkiye'de Sekülarizm ve Modernlik*, s.181.

Gökalp’e göre modern medeniyet, Avrupa milletleri için ortak olan medeniyet anlamına gelir, ama hiçbir şekilde kültürlerine indirgenemez. Gökalp ikisini birbirinden ayırır çünkü pozitivist bir sosyolog olarak medeniyet kavramlarının milli ahlakı oluşturan kavramlara göre nesnel nitelikte olduğuna inanır. Bu nedenle modern bilimsel bilginin nesnel doğası, onu kültürel özelliklerden bağımsız hale getirerek, toplumlar arasında paylaşılabilmesini sağlar. Dahası bu toplumlara düzgün bir şekilde entegre edildiğinde belirli kültürlerin bütünlüğüne zarar vermekten ziyade fayda getirir. Bu anlamda, modern bilimin sadece yeni veya farklı bir rasyonellik değil, aynı zamanda gerçek bir milletlerarasılık oluşturduğuna inanır.[310]

Öte yandan Gökalp’e göre modern Avrupa medeniyetinin unsurlarının reform olarak sunulması halinde Türk örfünün adetleri ile uyumlu olacaktır; çünkü Türk toplumunun İslam’ın teokratik yönetim usullerini reddettiğini gözlemler. Ona göre Türk kolektif vicdanında reddedilmelerinin temel sebebi de teokratik ümmet anlayışının dağılmaya başlamasıdır.[311] Bu açıdan Gökalp din olarak İslam ile İslami kanun ve ritüeller arasında açık bir ayrım yapar. Böylece dini bir inanç olarak İslam'ın uzun zamandır Türk geleneklerinin ayrılmaz bir parçası olduğunu ancak teokratik İslam ümmetinin tamamen parçalanmasının kaçınılmaz olduğunu düşünür.[312] Burada Gökalp, dilbilimsel argümanlardan yararlanır ve Osmanlı Türklerinin İslami ümmet üyesi olarak tanımlanmasında yer alan dilsel çelişkiye dikkat çeker. Buna göre “ümmet” kelimesi Türk olmayan Müslümanları da içeren dini bir cemaati belirtirken, “Osmanlı” kelimesi gayrimüslimleri de içeren siyasi bir kategoridir. Dolayısıyla Gökalp’e göre Avrupa medeniyetinin unsurlarının kabulünde muhafazakâr olmak anlamsızdır:

> O halde mesele pek vazıh (açık)! Biz, Osmanlı medeniyeti sahasında inkılâpçıyız, Türk harsı sahasında da muhafazakârız. Bugün inkılâpçı Türkiye inkılâp yaparken yalnız Osmanlı medeniyetini değiştiriyor. Osmanlı medeniyeti Şark (Doğu) medeniyetidir. Şark medeniyeti de İslam medeniyeti değil, Şarkî (Doğulu) Roma medeniyetinin devamıdır. Nasıl ki Garp (Batı) medeniyeti de Garbî (Batılı) Roma medeniyetinin devamından ibarettir. Türk inkılâpçılığı, medeniyet hususunda muhafazakârlığı asla kabul edemez. Türkçülük ancak harsta muhafazakârdır. Bu muhafazakârlık inkılâpçılığa mâni değildir. Liberal inkılâpçılar daima harsa hürmet etmişlerdir. Millî harsta muhafazakâr olmayanlar yalnız radikallerdir. Türkçüler radikal olamazlar. Aynı zamanda Türkçülük medeniyet sahasında da muhafazakâr olamaz.

[310] a.g.e., s. 182.
[311] Gökalp, *Yeni Mecmua Yazıları*, ss.253-254.
[312] Ziya Gökalp, *Küçük Mecmua Yazıları*, 1. b., İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018, ss.125-126.

> Çünkü medeniyet milletlerin elbisesi gibidir. Fertler elbise değiştiği gibi milletler de medeniyetlerini değiştirebilirler.[313]

Bu nedenle, Gökalp'a göre, canlı kültürler, modern bilimin kavram, teknik ve yöntemlerinin bilinçli ve rasyonel bir seçimi ile kendilerini modern medeniyete adapte etmelidir. Bu kendi dışlarında doğmuş biçimleri, iç kültürel gelenekleriyle uzlaştırmayı ve sentezlemeyi hedeflemeli ve içsel bütünlüklerini korumaya çalışmalıdırlar. Bu yüzden bilime ve Türk kültürel tarihine ilgi duyan Gökalp'in hayatının çoğunu normalde siyasetle ilişkili faaliyetlerden ziyade eğitime adadığı tesadüf değildir. Gökalp'te eğitim kültürleşme ve medeniyet projelerinin ulusal seçkinler tarafından gerçekleştirileceği forumdu. Böylece çocuklar bir yandan modern medeniyetin kavramları, yöntemleri ve teknikleri konusunda öğrenim görecek, diğer yandan da milli vicdanları terbiye edilecektir.[314] Zira milli bilinç için "terbiye"; terbiye edilen bu bilincin modernleşmesi için ise "öğrenim" gereklidir. Ancak Gökalp'e göre Osmanlı kültürü modern koşulların talep ettiğinden tamamen farklı bir karaktere sahiptir. Bu yüzden de bilimsel bilginin genişletilmesinin çok yavaş gerçekleştiği Osmanlı zihniyetinin, ilerlemenin önündeki başlıca engeli oluşturduğunu belirtir.[315]

Gökalp, bu görüşünü temellendirmek için Hegel'in tarih felsefesinden yardım alır. Buna göre Gökalp, Batı Avrupa'daki ulusal devletlerin oluşum sürecini üç aşamaya ayırır ve Türk ulusal devletinin gelişimiyle arasındaki benzerliklere işaret eder.[316] Gökalp'e göre ilk aşamada çeşitli etnik topluluklar göreceli tecrit içinde yaşar. İkinci aşamada çok uluslu ve çok dinli, evrensel teokratik imparatorlukların oluşumuyla çeşitli etnik kültürler kozmopolit bir medeniyet sürecine dâhil olur ve bu süre zarfında etnik kültürler, kozmopolit geleneklerin yerli geleneklere uygun bazı maddi unsurlarını özümser. Nitekim bu aşamada Avrupa ve Ortadoğu medeniyetleri gibi medeniyet birimleri kurulmuştur. Son aşamada ise ulusal bilincin tarihsel olaylar tarafından yeniden canlandırılmasıyla ulusal devletlerin oluşum süreci başlar.

Gökalp'e göre Osmanlı toplumunda son aşamanın gerçekleştirilememesinin önündeki engel, imparatorluğun iktidar kurumlarına hizmet eden Osmanlı seçkinlerinin Ortadoğu medeniyetinin unsuru olmasıdır. Şeriat, medrese, harem ve divan edebiyatı sadece onlara aittir. Oysa Gökalp'e göre Türk etnik topluluğu ayrı bir unsur olarak Avrupa medeniyetine dâhildir ve şeriat, medrese, harem ve divan edebiyatı bu unsurun

---

[313] Gökalp, Ziya, *Makaleler 9: Yeni Gün-Yeni Türkiye-Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar*, s.39.
[314] Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, ss.48-51.
[315] Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, ss.62-66.
[316] a.g.e., ss.95-101.

geleneklerine aykırıdır.[317] Niyazi Berkes'e göre Ziya Gökalp'in buradaki temel amacı politiktir. Daha doğrusu, onun politik amacı sadece Türk kültürünün Avrupa medeniyeti ile uyumlu olduğuna dair kanıt sağlamak değil, aynı zamanda Osmanlı siyasi kurumlarının ve İslam kurumlarının demokrasi, laik eğitim, bilim ve teknoloji gibi Avrupa medeniyetlerinin temel unsurlarıyla bağdaşmadığını kanıtlamaktır.[318]

Sonuç olarak Türk kültürünü, Batı medeniyetinin unsurlarıyla birleştirmeye çalışan Gökalp'in fikirleri, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne açılan kritik eşikte dönemin seçkinleri üzerinde etkili olmuş ve çok geçmeden Cumhuriyet seçkinleri tarafından uygulanma imkânına da erişmiştir. Zira fikirleri, devletçi politik yaklaşımlar için çok kullanışlı araçlar sunar ve toplumun otoriter yöntemlerle yukarıdan aşağıya yeniden tasarlanması bu kullanışlı araçlar sayesinde mümkün hale gelir. Bu yüzden Gökalp'in mirası, Erken Cumhuriyet yıllarında büyük tartışmalara da yol açar. Dahası bu mirasın bugün bile modern Türkiye'nin genelinde tartışmalara konu olduğu gözlemlenebilir.

---

[317] a.g.e., ss.95-101.

[318] Niyazi Berkes, "Ziya Gökalp: His Contribution to Turkish Nationalism", *Middle East Journal*, C. 8, S. 4 (1954), s.385.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ VE TERAKKİ FİKRİ

3.1. MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ'UN HAYATI

Cumhuriyet Dönemi fikir hayatının önde gelen düşünürleri arasında yer alan ve felsefe itibariyle anti-materyalist, anti-pozitivist ve spiritüalist bir felsefeyi benimseyen Mustafa Şekip Tunç felsefe, psikoloji ve siyaset alanlarında ortaya koyduğu *sui generis* fikirleri ve etkisi itibariyle çok önemli bir yerde konumlanmıştır. Özellikle felsefeci, ruhiyatçı, sanatçı, münekkit ve cemiyet adamı gibi kimlikleriyle tanınan Tunç, ayrıca Türk Düşünce Tarihi açısından da önemli görevlerde bulunmuştur.[319] Tunç'un etkisi bununla sınırlı kalmamış, Cumhuriyet'in kuruluşuna ve daha sonrasında yapılan inkılapları desteklemiş ve Cumhuriyet'in resmi paradigmasında olduğu gibi modernleşmenin yönünü Batı olarak tayin etmiştir. Ancak bu yönün resmi paradigmadan farklı olarak Batı'nın pozitivizmi, rasyonalizmi ve mekanizmine doğru değil, daha ziyade ruhçu, iradeci ve spiritüalist öteki Batı'ya doğru olmasını savunmuştur.[320] Onun ortaya koyduğu bu farklılık, Bergsoncu bir kimliğe sahip olmasından kaynaklanmıştır. Öyle ki Cumhuriyet'in resmi ideoloğu olarak anılan Ziya Gökalp'in toplumcu fikirlerini kıyasıya eleştiren Tunç, Bergsonculuğundan kaynaklanan bireyci bir çizgi tutturmuş ve ölümüne kadar olan süre içerisinde bu çizgide kalmıştır. Bununla beraber Bergson'dan yaptığı çeviriler ve hakkında yazdığı yazılarla Türkiye'de Bergsonculuğun bir ekol olarak varolabilmesinde de öncü bir rol oynamıştır.

Tunç'un bu sayılan kimliklerinin arkasında yatan ise onun yaşadığı dönemden, eğitiminden ve içine doğduğu şartlardan bağışık değildir. Dolayısıyla bu çok yönlü düşünürün fikirlerinin genel bir yapısını sağlıklı bir şekilde ortaya koymak için öncelikle hayatını ve şahsiyetini tanımak gerekir.

3.1.1. Çocukluğu, Eğitimi ve Memuriyetleri

[319] Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri*, s.1.
[320] İrem, "Mustafa Şekip Tunç", ss.256-57.

Türk Fikir Hayatının önemli isimlerinden biri olan Mustafa Şekip Tunç 1886'da İstanbul'da doğmuştur.[321] Babası nüfus nazırı Yusuf Besim Bey'dir. Yusuf Besim Bey aslen Nevşehirlidir ve Hendeklioğlu ailesine mensuptur. Ancak Mustafa Şekip Tunç 1934'de aile ismi meselesi çıkınca bu ismi terk ederek Tunç soyadını almıştır. Annesi ise Bulgaristan göçmenlerinden olan Sabire Hanım'dır. Mustafa Şekip Tunç İlk tahsilini kısmen Halep'te kısmen de Manastır'da yapmıştır. Ortaokulu da Manastır'da okumuştur. Bir müddet askeri bir okula da devam etmiştir. Lise tahsilini İstanbul'da bugünkü Vefa Lisesi'nde (o zamanki ismi Vefa İdadisi) yapmıştır.[322] Buradan mezun olduktan sonra resme olan eğiliminden dolayı resim akademisine girmeyi arzulamış ancak babasının telkinleri ve o dönem resme olan ilginin azlığından dolayı Mülkiye Mektebi sınavlarına girmiştir. Bu sınavlarda Tunç, 240 kişi içinde yedinciliği kazanarak mülkiyeye girmiş ve mülkiyeyi 1908'de II. Meşrutiyet'in ilanından bir gün önce bitirmiştir. Tunç Mülkiye'deki öğrenimi hakkında şunları söylemektedir:

> Yedincilikle girdiğim Mülkiye'den otuz yedincilikle çıktım. Çünkü bütün kuvvetimi Fransızcaya vermiştim. Bunun için de genç yaşta okunması lazım gelen Türkçe klasik eserleri vaktinde okuyamamıştım. Fransızcayı ben de babamın öğrendiği aynı kitaptan öğrendim. Hatta kitabın kenarına yazdığı yazılar bile olduğu gibi duruyordu. Bu metod ağır ve güç olmasına rağmen bulunduğum şartlarda aynı yoldan çalışmakta tereddüt etmedim ve filhakika çok zahmet çekmekle beraber muvaffak olmuştum.[323]

Tunç'un Mülkiye öğrenimi boyunca fikri gelişmesinde ve Fransızca dilini öğrenme çabasında babasının telkinleri ve etkisi olduğunu söylemek gerekmektedir. Mülkiye'den mezun olur olmaz Eylül 1908'de Kosova vilâyetine maiyyet memuru (kaymakam yardımcısı) olarak görevlendirilmiş, 1910 yılı Eylül ayına kadar bu görevde kalmıştır. Bununla birlikte buradaki görevine ek olarak 1909 yılında kısa bir süreliğine Kosova'nın Palanga kazası kaymakamlığına da vekâlet etmiştir.[324] Mustafa Şekip Tunç bu görevleri yürüttüğü süreç içerisinde memleketin temel meseleleri üzerinde düşünme imkânı yakalamış ve idealist kişiliğinin ortaya koyduğu şekliyle temel meselenin idari olmaktan ziyade "ideal bir dünyanın inşası açısından 'eğitim meselesi' olduğunu" düşünmüştür.[325]

---

[321] Resmi evraklarda doğum yılı 1883 olarak geçse de, esasen bu yaşını büyütmüş olmasından kaynaklanmaktadır. (Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri*, s.11).
[322] Hayrani Altıntaş, *Mustafa Şekip Tunç*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989, ss.1-3.
[323] S. Türkmen, "Mustafa Şekip Hayatını Anlatıyor", *Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi (Jübile Yazıları, Araştırmalar, Resim Sergisi)*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1944, s.14.
[324] Altıntaş, *Mustafa Şekip Tunç*, ss.3-4.
[325] Yakup Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, ss.13.

Bu yüzden görevde kaldığı süre boyunca idari işlerden ziyade eğitim meselesiyle ilgilenmiştir. Öyle ki içindeki hocalık arzusuyla Üsküplü gençlerin kurduğu Şübhan-ı Vatan isimli kulüp çatısı altında kurulan özel bir okulda birinci sınıf öğrencilerine alfabe okutmayı kendine görev edinmiştir. Tunç bu konu hakkında şöyle söylemektedir: "İlk sınıftan başlayarak alfabe okutmayı büyük bir şevkle fahri olarak üzerime aldım. İlk hocalık tecrübem burada başlar".[326] Öte yandan 1910 yılında kısa bir süreliğine de olsa fahri okul müdürlüğü görevini de ifa etmiştir. Bu yüzden o dönemde "Hoca Kaymakam" olarak anılır olmuştur.[327]

Eğitim ve öğretimle ilgili yeni usullerin uygulandığı bu okul Mustafa Şekip'in aynı zamanda ilk hocalık tecrübesini de ihtiva etmiştir. Bu hocalık tecrübesi "ona hocalık hayatı ile ilgili büyük ümitler vermesine rağmen bu alandaki eksikliklerini kısa sürede fark eden ve eğitimin ancak 'insan ruhuna ilmi bir surette nüfuz etmekle' mümkün olacağını anlayan Tunç, bu hususta esaslı bir tahsil görme ihtiyacı duymuş" ve Avrupa'da bu türden bir eğitim görme umuduyla memuriyet görevlerinden ayrılmaya karar vermiştir.[328] Ancak Tunç İstanbul'a geldiğinde ailesi gitmesine izin vermemiş ve maddi imkânsızlıklar da baş gösterince eski görev yeri olan Üsküp'e geri dönmek zorunda kalmıştır. Ancak Üsküp'e geldikten bir müddet sonra kendisinin hiç haberi olmadığı halde vali tarafından o zamanlar yeni kaza olan Firzovik'e kaymakam olarak tayin edilmiş, fakat çok geçmeden içindeki hocalık yapma arzusu sebebiyle kaymakamlıktan 1910'da istifa ederek Üsküp'e dönmüş ve Üsküp'teki Muallim Mektebinde hocalığa başlamıştır. Bu görevi Balkanların Osmanlı'dan koptuğu tarih olan 1912'ye kadar devam etmiştir. Bu istifa ediş ve hocalığa dönüş hakkında şöyle demektedir:

> Kaymakamlık teşkilatını dört ay zarfında kurduktan sonra mektepçilik arzularıma burada da mukavemet edemedim, idarecilikten ziyade mektep işleriyle uğraşmaya başladım. Bu halimi gören mutasarrıfım bana arkamdan 'Hoca kaymakam' diyordu. Artık idarecilikten ayrılmak, bütün hayatımı hocalığa bağlamak istiyordum. Bunun için Üsküp muallim mektebinde hocalık etmek üzere kaymakamlıktan telgrafla istifa ettim. Firzovik'ten trene binip de Üsküp'e döndüğüm gün duyduğum sevinç ve ferahlığı ömrümde bir daha duymadım. Artık istemediğim bir meslekten kurtulmuş ve istediğim bir meslekte kalmak kararını kati olarak vermiştim.[329]

[326] Türkmen, "Mustafa Şekip Hayatını Anlatıyor", s. 14.
[327] Altıntaş, *Mustafa Şekip Tunç*, s. 4; Türkmen, "Mustafa Şekip Hayatını Anlatıyor", s. 10.
[328] Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri*, s. 13.
[329] Türkmen, "Mustafa Şekip Hayatını Anlatıyor", s. 15.

Kaymakamlık onun için hocalığa bir vasıta olmuştur. Üsküp Muallim Mektebi'ndeki hocalığı Balkan Bozgununa kadar sürmüştür. Tunç buradaki hocalığı esnasında okulun müdürü Sabri Cemil Bey (1882-1957) ile birlikte muallimler için ayda bir olmak üzere "Yeni Mektep" (1911) adıyla bir meslek mecmuası çıkarmıştır. Tunç'un ilk yazıları, yani yazı hayatı ile ilk teması bu mecmua ile başlamıştır. Bu mecmuadaki yazılarının çoğu psikolojik pedagojik, yine aynı sahalarda tercümeler, lisan, çocuk şiirleri ve çocuk oyunları mevzularındadır.[330]

Tunç Rumeli'nin kaybedilmesinden sonra Anadolu'ya gelerek Balıkesir Lisesi'nde edebiyat hocalığı yapmıştır. Burada birkaç ay süren bir hocalıktan sonra da Milli Eğitim Bakanlığı'nın Avrupa'ya tedrisata göndermek istediği on beş hoca içinde yer alarak İsviçre'ye gönderilmiştir. Cenevre'deki Jean Jacques Rousseau Enstitüsü'nden diploma ve Cenevre Üniversitesi'nden de Psikoloji sertifikası alarak memlekete dönmüştür. Bu İhtisastan sonra Milli Eğitim Bakanlığı onu Çapa'daki (o zamanki adı Darülmuallimatı Aliyye olan) Öğretmen okuluna "terbiye ve ruhiyat" hocası olarak tayin edilmiştir. Bu hocalık esnasında Nafi Atuf Beyin (1890-1949) idaresinde çıkan "Terbiye" mecmuasında pedagoji ve psikolojiye ait neşrettiği yazılar Darülfünun'daki hocaların bilhassa Ziya Gökalp'in dikkatini çekmiştir. Nitekim Çapa Öğretmen Okulunda iki sene kadar hocalık yaptıktan sonra Mehmed Emin Erişirgil (1891-1965), İsmail Hakkı Baltacıoğlu (1886-1978) ve Ziya Gökalp'in (1876-1924) Mustafa Şekip Tunç'un Üniversite'ye müderris muavini alınması için yaptıkları teklif kabul edilmiş ve Mustafa Şekip Tunç 1918-1919 ders yılında darülfünuna müderris muavini yani doçent olarak alınmıştır.[331] Tunç'un gayesi de "ilmi bir müessesede çalışmak" olduğu için diğer bütün işlerini terk ederek Darülfününa girmiştir.[332] Tunç bu süreci şöyle anlatır:

> Nafi Atuf Bey'in idaresinde çıkan Terbiye mecmuasında terbiye ve ruhiyata dair neşrettiğim yazılar bunlarla alakadar olan Darülfünun hocalarının ve bilhassa Ziya Gökalp'in dikkatini çekmiş, benden terbiye müderris muavinliği kabul etmeyi arzu edip etmediğimi sordurmuştu. Bu esnada aynı zamanda Maarif Nezareti orta tedrisat birinci şube müdürlüğünü yapıyordum. Umumi müdür müderris Baltacıoğlu İsmail Hakkı Beydi. Bu vazifeyi onun ve Maarif nazırının ısrarları üzerine kabul etmiştim. Esasen idealim ilmi bir müessesede çalışmaktı. Teklif vaki olunca diğer bütün işlerimi terk ettim. Edebiyat Fakültesi Meclisi, Baltacıoğlu ve Mehmet Emin Beylerin kabulüm için yaptıkları teklifi tasvip etmişti.[333]

---

[330] Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri*, s.24; Altıntaş, *Mustafa Şekip Tunç*, s.4.
[331] Altıntaş, *Mustafa Şekip Tunç*, ss.5-6.
[332] Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri*, s.16.
[333] Türkmen, "Mustafa Şekip Hayatını Anlatıyor", s.16.

Mustafa Şekip Tunç daha sonrasında 1918'de İstanbul Üniversitesi Terbiye Profesör muavinliğine, 1919'da bir derece terfi ettirilerek ruhiyat muallimliğine, 1924'te Umumi Ruhiyat Profesörlüğüne, 1934 üniversite ıslahatında da psikoloji ordinaryüs profesörlüğüne yükselmiştir. Üniversitedeki hocalığı sırasında 1949-1953 yılları arasında "Muallimler Birliği"nin başkanlığını yapmış, yine bu tarihlerde "Felsefe terimleri Komisyonu" ismindeki dil komisyonunda çalışarak dilimize yeni felsefi terimler ilave etmiştir. 1937 senesi yazında Paris'te Descartes şerefine yapılan dokuzuncu Beynelmilel Felsefe Kongresi'nde Türkiye'yi temsil etmiş, kongreye "Türkiye ve Descartes" isimli bir tebliğ sunmuştur. Türk üniversite ve kültür hayatına yaptığı 25 yıllık hizmet ve çalışmadan ötürü, 1944'te kendisi için Eminönü Halkevinde bir jübile yapılmış ve bu jübile ile ilgili olarak bir kitap yayınlanmıştır.[334]

Mustafa Şekip Tunç 1953 senesinde 70 yaşını doldurduğundan emekliye ayrılmış ve 17 Ocak 1958'de kalp yetmezliğinden dolayı yattığı İstanbul Gureba Hastanesi'nde vefat etmiştir. Tunç, iki defa evlenmiştir. İlk hanımı Mediha Tunç'tan bir kızı (Sumru) ve bir oğlu (Şaman) oldu. Oğlu Şaman Teknik Üniversiteyi bitirdiği sene hastalanarak ölmüş ve bu ölüm hadisesi Tunç ailesinde büyük değişiklikler meydana getirmiştir. Mustafa Şekip ve Mediha Hanım birbirlerinden çok memnun oldukları halde Mediha Hanım artık sadece ölen oğlu Şaman'ın hatırasıyla yaşamak ve başka hiçbir şeyle ilgilenmemek istediği için ayrılmışlardır. Bu ayrılıktan birkaç sene sonra Mustafa Şekip Tunç 1952'de fakültedeki talebelerinden ressam Rana Ergüz ile evlenmiştir.[335]

3.1.2. Şahsiyeti

Mustafa Şekip Tunç'un ilmi, fikri ve felsefi hayatının temellerini ailesinde ve özellikle babasında aramak gerekir. Mustafa Şekip Tunç'un babası fikir hayatı ile yakından teması olan, Arapça ve Fransızca dillerine hâkim bir insandır. Özellikle Suriye'deki görevi sırasında İstanbul'da çıkan gazete, dergi ve kitapları takip eder, bunlar arasında da bilhassa Ahmet Mithat Efendi'nin (1844-1912) çıkardığı yayınları okurdu.[336] Nitekim Tunç, ihtilalci bir ruha sahip olan babasının fikri hayat ile alakasını belirtmek için şu olayı anlatır: Yusuf Besim Bey ile Yusuf Akçura (1876-1935) İstanbul'da bir müddet

---

[334] Altıntaş, *Mustafa Şekip Tunç*, s.7.
[335] Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri*, ss.11-12.
[336] a.g.e., s.22.

aynı evde kalırlar ve bu sıralarda Akçura, Kuleli Askeri Lisesi'ne gitmektedir. Yusuf Besim Bey öldükten sonra Tunç'la karşılaşan Yusuf Akçura ona "Baban beni daha küçükken ihtilalci yaptı, ondan sonraki hayatım baştanbaşa onun tesiriyle geçti. Bu ihtilalci ruh beni menfalarda, hapislerde çürüttü. Fakat bundan dolayı asla nadim değilim" der.[337]

Tunç'un annesi Sabire Hanım, babasının aksine kendi deyimiyle "saf ve vehbi bir zekâ" sahibidir. Annesi içe kapanık, biraz da gizemlidir. Dolayısıyla annesinin ve babasının mizaç özellikleri Tunç'da da yer edinmiştir. Araştırmacı, meraklı ve siyasete olan mesafesini babasından; gizemli, sanatkâr ruhunu ise annesinden aldığı söylenebilir.[338] Tunç'un ailesi gelir düzeyi olarak orta bir ailedir ve bu açıdan maddi sıkıntı yaşamamıştır. Buna mukabil ailedeki en önemli sıkıntılar daha çok psikolojik tartışma ve çatışmalardan kaynaklanmaktadır. Nitekim psikolojiye ilgisini, annesi ile babası arasında ortaya çıkan bu tartışma ve çatışmalarda aramak gerekir.[339] Öte yandan Şekip Tunç'un bu içe kapanık ve hassas yanının aynı zamanda babasının görev icabı sürekli şehir değiştirmesi sebebiyle çocukluğu boyunca uzun arkadaşlıklar kuramamış olmasından da kaynaklandığı söylenebilir. Onun çocukluktaki bu eksiğini babası ve ağabeyi Mehmet Şekip Bey kapatacaktır.[340]

Tunç'un felsefi meselelerle alakası henüz lisenin üçüncü sınıfında bulunduğu ve ahlak, ilm-i kelam gibi manevi dersleri gördüğü sıralarda başlamıştır.[341] Tunç bu derslerde Allah'ın varlığını ispat etmek için gösterilen delilleri basit buluyor, tatmin olmuyor ve "bu dersler bende fikir hayatının meselelerle dolu olduğu fikrini uyandırdı" diyordu.[342] Fikri bakımdan tatmin olmamış lise üçüncü sınıf talebesi Tunç, bu meseleleri aydınlığa kavuşturmak istiyor, bu hususta kendisini aydınlatacak ve doyuracak kimse olarak da en yakın varlığı ve aynı zamanda bu mevzularda oldukça derin bilgisi ve kültürü olan babasını buluyordu. Tunç babasıyla felsefi mevzuları tartışıyor, babası da oğlunun zihnini açacak ve tenkit kabiliyetini artıracak şekilde davranıyordu.[343] Dolayısıyla Tunç'un psikoloji ve felsefeye olan merak ve hevesi ise daha önce de belirtildiği evdeki ruhsal çatışma ve tartışmalardan kaynaklanmasının yanında babasının onu bu konularda heveslendirmesi etkili olduğu söylenebilir:

---

[337] Altıntaş, *Mustafa Şekip Tunç*, ss.1-2.
[338] Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri*, ss.22.
[339] Altıntaş, *Mustafa Şekip Tunç*, s.6.
[340] Türkmen, "Mustafa Şekip Hayatını Anlatıyor", s.11.
[341] Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri*, s.22.
[342] Türkmen, "Mustafa Şekip Hayatını Anlatıyor", s.11.
[343] Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri*, s.23.

> Felsefi meselelerle alâkam Vefa İdadisinin son sınıfında ilmi kelâm dersleriyle başlar. Burada Allahın varlığını ispat etmek için gösterilen deliller saatçi misali gibi mevcut bir şey vasıtasiyle vücuda gelen bir eserden ibaret oluyordu. Hâlbuki Allahın kâinatı yaratması mevcut varlıklarla değil, yoktan yaratılmış varlıklarla olduktan sonra gösterilen delilin kifayetsizliği ve yerinde olmaması beni varlıkla yokluk ve yaratma gibi felsefi meselelere meyle sevketmişti. Babamın bu hususta geniş bir kültürü vardı, bu düşüncelerimi kendisine açdıkça benimle konuşması, zihnim açacak ve tenkid kabiliyetimi kuvvetlendirecek devamlı münakaşalarda bulunması merakımı büsbütün uyandırmağa sebeb olmuştu. Sonra babamın çok kültürlü olmasına mukabil annemin saf ve vehbî zekâsıyla kalmış olması ve bunlar arasındaki çatışmaların şiddeti bana çok meraklı ruhî muammalar tesiri yapıyordu.[344]

Tunç yedincilikle girdiği Mülkiye'den ancak otuz yedincilikle çıkmıştır. Çünkü bu azimli talebe bütün kuvvetini Fransızcaya vermiştir. Babasının teşvik ve yardımlarıyla daha mülkiyede iken kendi kendine Fransızcayı anlamaya ve tercümeler yapmaya başlamıştır:

> Filhakika bu yaştan itibaren benim sorgularıma bir arkadaş gibi ve heyecanlı bir alaka ile cevap vermekten usanmıyor, Mülkiye'den çıkıncaya kadar fikrî inkişaflarımda ve Fransızca öğrenmemde en büyük amil oluyor. Bilhassa beylik fikirlere karşı olan nefretini her vesile ile belirtirken büyük adam hayranlığı uyandırıyor, bu hayranlığın bendeki ilk tatminleri büyük adamların resimlerini yapmak ve erişilemez gibi gördüğüm eserleriyle temasa gelmek oluyor; bunun için Avrupa lisanlarından hiç olmazsa birini öğrenmek ihtiyacı bende mukavemet edilemez bir şevk haline gelmişti. Bu şevktir ki bana, hafızamın çok zayıf olmasına rağmen, yabancı bir lisan deviyle görüşmek cesaretini vermişti. Bu güreş benim için o kadar zahmetli olmuştu ki artık ikinci bir dil öğrenmek takati kalmadığını birkaç defa vaki olan teşebbüslerimin temadi edememesinden anlamıştım.[345]

Fransızca'yı babası gibi kendi gayretleriyle öğrenen Mustafa Şekip Tunç aynı zamanda resim sanatına da ilgi duymaktadır. Ancak Tunç resme olan ilgisini babasının ona telkini dolayısıyla sürdürmemiş Mülkiye'ye yönelmiştir:

> Ruhiyata olan meylimi Cenevrede tahsil ederken bütün derslerden çok onun üzerinde durduğumu görmekle anlamış ve daha ilk senenin sonunda bütün kuvvetimi ruhiyata vermekten kendimi alamamıştım. Bununla beraber güzel sanatlardan resme olan merakım İdadiden başlayarak gah faal, gah durgun olarak devam ediyordu. O derece ki idadiden çıktıktan sonra resim akademisine girmeği şiddetle arzu ettiğim halde o zamanın resme olan rağbetsizliği ve babamın bu hususta beni

[344] Türkmen, "Mustafa Şekip Hayatını Anlatıyor", ss.16-17.
[345] a.g.e., s.14.

ihtiyata davet etmesi cesaretimi kırmakla beraber resme olan muhabbetimi azaltmamıştı. Nitekim Cenevre'de bir müddet bir ressamın atelyesinde sulu ve yağlıboyaya çalışmıştım. Fakat bu çalışmalarımı harb dolayısıyla bitirememiştim, yaptığım resimlerden bende yalnız ağabeyimin portresi kalmıştır.[346]

Bununla beraber Mustafa Şekip Tunç resim sanatına olan ilgisini ömrünün sonuna kadar kaybetmeyecek, II. Dünya Savaşı'nın ara vermek zorunda olduğu çalışmalara savaştan sonra devam edecek ve daha çok soyut, hayali resimler yapacaktır.[347] Tunç resme yönelik bu ilgisi hakkında "bundan büyük zevk alıyor, çocukluğumda yaşadığım oyun zevkinin tekrar dirildiğini sanıyorum" diyecek ve "Bergson'a olan bağlılığım da onun her feylesoftan daha çok sanatkâr bir üslup ve şahsiyete sahip olmasındandır" diye ekleyecektir.[348] Nitekim Tunç'un Bergson'a yönelik ilgisi de onun bu mizacından kaynaklanmaktadır.

3.2. MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ'UN FİKİRLERİ

Çağdaş Türk Düşünce Hayatı'nın önde gelen simalarından biri olan Mustafa Şekip Tunç'un fikriyatını iyi anlayabilmek için öncelikle hangi felsefi doktrinleri benimsediğini bilmek yerinde olacaktır. Her düşünür gibi onun da fikriyatı, şahsiyetini etkileyen dönemin koşulları ve kişisel hayat olaylarının etkisi altındadır. Buna göre Mustafa Şekip, Batı'da hâkim bir konumda olan pozitivizme karşı yavaş yavaş ortaya çıkan eleştirel sesin doruk noktasına ulaştığı koşullarda yaşamış ve fikirleri bu eleştirel sesin etkisi altında şekillenmiştir. Nitekim fikirlerine bakıldığında bu eleştirel sesin etkisi yoğunluklu olarak hissedilmekte ve fikirlerinin pozitivizme ve ondan mülhem rasyonalist anlayışa yönelik eleştirel felsefelerin etkisi altında olduğu görülmektedir.[349] Öte yandan onun fikirlerin oluşumundaki en önemli unsurlar, eğitimi ve memuriyetleri boyunca bulunduğu yerlerin ve çevrelerin olduğunu söylemek gerekmektedir.[350] Bu minvalde İstanbul, Cenevre ve Kosova gibi şehirlerde, içinde bulunma imkânı yakaladığı entelektüel çevreler, fikirleri üzerinde oldukça önemli bir etkiye sahip olmuştur. Özellikle İstanbul gibi tarih boyunca medeniyetlerin merkezi konumunda olması ve bundan doğan

[346] a.g.e., s.17.
[347] Altıntaş, *Mustafa Şekip Tunç*, s.7; Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri*, s.52.
[348] Türkmen, "Mustafa Şekip Hayatını Anlatıyor", s.17.
[349] Fırat Mollaer, "Mustafa Şekip Tunç", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2012, https://islamansiklopedisi.org.tr/tunc-mustafa-sekip.
[350] Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri*, s.24.

kültürel iklim ile Kosova'nın merkezi Üsküp'de Osmanlı İmparatorluğu'nun kültürel mirası bu etkinin doruk noktalarını oluşturmaktadır.

Mustafa Şekip Tunç yukarıda da belirtildiği gibi Üsküp'teki memuriyeti sırasında Üsküp Muallim Mektebi müdürlüğü görevinde bulunan Sabri Cemil Yalkut ile birlikte öğretmenler için Yeni Mektep (1911-1912) ismiyle bir dergi çıkarmış ve bu dergide düzenli olarak yazmıştır. Bu dergideki yazılar Tunç'un ilk yazılarıdır. Buradaki yazılarında Tunç özellikle Osmanlıca dilini merkezine alan dil meseleleri üzerine yazılar kaleme almıştır.[351] Ona göre fikirlerin özgünlüğünü ortaya çıkaracak şey, dili usulünce kullanmak ve okuduğunu anlamaktır. Bu açıdan eğitimin temeli dil üzerine inşa edilmelidir. Zira memleketin sorunlarının esas kaynağı, yanlış eğitim metotlarının kullanılmasından ileri gelen okunanın anlaşılamaması ve bundan dolayı özgün fikirlerin ortaya çıkamamasıdır. Dolayısıyla bu dergideki yazılarında Tunç daha çok dil ve gramer konularına ağırlık verme gereği hissetmiştir.[352]

Yeni Mektep'teki yazılarında Tunç'un dil meselesine gösterdiği bu ehemmiyet aslında dönemin şartlarından ileri gelmektedir. Çünkü Üsküp'te görev aldığı tarihler aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin Balkanlar'ı kaybetmeye başladığı tarihlerdir. Dolayısıyla dönemin ağır koşulları ve ruhsal çöküntüsü altında yoğun milliyetçi duygular ve düşünceler, bu kayıpların önüne nasıl geçileceği üzerine şekillenmektedir.[353] Bu milliyetçi duygu ve düşüncelerin etkisi altında Tunç, çareyi dilin birleştirici özelliğinde bulmaktadır. Tunç'a göre Osmanlı Devleti ilelebet yaşamak istiyorsa Osmanlıca'ya sahip çıkmalı ve gelişmesi için de gayretle çalışılmalıdır.[354] Tunç'un dil hakkındaki bu görüşleri daha sonraki dönemlerinde de sıklıkla üzerinde durduğu görüşlerdir. Onun Bilgi Mecmuası'nda neşredilen "Dil Meselemiz" başlıklı tebliğinde bunun izlerini görmek mümkündür:

> Osmanlı İmparatorluğu tamamıyla dağılıp biz bize kaldıktan sonra birçok müesseselerimiz üzerinde olduğu gibi içtimai, ruhi ve harsi bir müessese olan dilimiz üzerinde de bu yeni duruma göre yapılması gereken ıslahat ihtiyacının duyulmaması kabil değildi. Nitekim Dil Kurumunun vücut bulması ve yıllardan beri çalışması bu ihtiyacın bir ifadesiydi. Başka türlü de olamazdı. Çünkü bir yamalı bohça olmaktan çıkarak tek bir millet olmuştuk. Aynı zamanda hükmünü çoktan icra etmiş, hayatını tüketmiş bir medeniyetten bugün yaşayan, hatta dev adımlarla ilerlemesine devam

351 Mustafa Şekip Tunç, "Osmanlıca", *Yeni Mektep*, S. I/1 (Nisan 1327/1911), s.9.
352 Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Profesör Şekip Tunç'un İlk Yazıları", *Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi (Jübile Yazıları, Araştırmalar, Resim Sergisi)*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1944, s.2.
353 Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri*, s.25.
354 Tunç, "Osmanlıca", ss.9-10.

> eden medeniyete kat'i olarak katılmak ve kaybettiğimiz asırları mümkün mertebe hızla telafi ederek bu medeniyete zamandaş arkadaş olmak azminde bulunuyoruz. (...) Hayret ve tereddütle temaşa devrimiz kapanmıştır. Çorak kalmış topraklarımızı olduğu kadar kültür tarlalarımızı da var kuvvetimizle yeşertmek, onarıp şenlendirmek istiyoruz. Bütün bu gayretleri düşünme planına alarak besleyip geliştirmekte müessir olacak vasıtaların başında dilin bulunduğuna da şüphe yoktur.[355]

Tunç'un dilin bu birleştirici özelliği hakkında Ziya Gökalp'in fikirlerinden yoğun olarak etkilendiğini söylemek mümkündür.[356] Çünkü o tarihlerde Gökalp, Genç Kalemler (1910-1912) dergisinde bu minvalde yazılar ve şiirler kaleme alıyordu ve bu yazı ve şiirlerin Tunç tarafından daha sonra "Ziya Gökalp'e Ait Hatıralarım" [357] başlıklı yazısında ifade edeceği üzere takip edildiği anlaşılıyordu. Öte yandan Mustafa Şekip Tunç Balkanların kaybedilmesinden sonra da İstanbul'da Gökalp'in çeşitli konferanslarına katılmış takip etmiştir.[358] Ancak Tunç'un Ziya Gökalp'in fikirlerine olan ilgisi zaman içinde azalmış, hatta aksi yönlere doğru giderek Gökalp'e karşı eleştirel bir konum almıştır.

Tunç'un Ziya Gökalp'e karşı eleştirel konum alışında, bireyci felsefelere yönelmesine vesile olan Avrupa'daki eğitimi etkili olmuştur.[359] Özellikle J. J. Rousseau Enstitüsü'ndeki yapısalcılık ekolünün bilinç meselesine yaklaşımı onun bireyci felsefelere yönelmesinde başat rol oynamıştır. Bu ekole göre bilinç ancak bireyin iç dünyasından hareketle anlaşılabilir. Bu yüzden bilincin yapısal bileşenlerine kadar analizi ancak ve ancak içe bakış yöntemiyle mümkün olabilir. Nitekim içe bakış yöntemini daha sonra Tunç'un ilgiyle takip ettiği Henri Bergson, William James ve Sigmund Freud da benimsemektedirler. Dahası bu bireyci felsefe anlayışı Tunç'un özellikle Bergsonculuğa yönelişindeki temel amilleri de açıklamaktadır. Zaten Tunç'un Gökalp'e yönelik eleştirel konumu da Bergson felsefesinin etkisi altında gelişmiş ve serpilmiştir.

3.2.1. Bergsonculuğu

19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarında yaşamış Henri Bergson'un (1859-1941) ünü daha yaşadığı tarihlerde bütün dünyaya yayılmıştır. Onun bu ünü, felsefi sisteminin geniş sahalara uygulanabilir bir kuşatıcılığa sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

---

[355] Mustafa Şekip Tunç, "Dil Meselemiz", *Bilgi Mecmuası*, S. 19 (1948), s.18-20.
[356] Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri*, ss.25-26.
[357] Mustafa Şekip Tunç, "Ziya Gökalp'e Ait Hatıralarım (O'nun Hatıraları IV)", *İş Mecmuası*, S. V/19 (1939), s.146.
[358] a.g.e., ss.146-48.
[359] Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri*, s.27.

Bununla beraber Bergson'un Pozitivizm, Realizm ve Siyantizm gibi felsefi akımların etkisiyle mutlak hakikati aramak konusunda ümitsizliğe kapılmış 19. yüzyıl insanının içine düştüğü bu karamsarlıktan çıkaracak ve onu tekrar ümitlendirecek bir metodu ortaya koyması, dönemin felsefi sistemleri arasında onun sisteminin öne çıkmasına ve ilgiyle takip edilmesine yol açmıştır. Bergson'un ortaya koyduğu bu metod "Sezgicilik" olarak adlandırılmaktadır.[360]

Bergson'un felsefi sistemi ve metodu öncelikle "süre" ile "bilimsel zaman" arasında yapılan bir ayrımla ortaya konulur.[361] Bu iki zaman türünden "bilimsel zaman" saat benzeri âletlerle matematiksel olarak ölçülür. Oysa gerçek ve deneyimlenen zaman olarak "süre"nin, etkin ve akıp gitmekte olan bir şey olarak bilincine varılır. Bu açıdan dünyayı bilimsel zaman yoluyla ele almak dünyadaki fenomenlerle ilgili mekanistik bir anlayışın geliştirilmesine ve de onların materyalist ve bilimsel perspektiflerle tasvir edilmesine izin verir. Bununla birlikte Bergson'a göre bu tür bir zaman, yaşam deneyimine tekabül etmez. Çünkü bilimsel zaman yoluyla tasvir edilen dünya, tamamen yanıltıcı bir soyutlama olduğundan gerçek olarak ele alınamaz.

Bergson'a göre neyin gerçekten var olduğunu ve neyin fiilen vuku bulduğunu tespit edebilmek için zekâ yoluyla kavranan ile sezgi yoluyla kavranan arasında da bir ayrım yapılmalıdır. Zira insan, biyolojik gelişme sürecinde içinde bulunduğu durumla başa çıkmak ve başka insanlarla olan ilişkilerini sürdürebilmek için zekâ sahibi bir varlık olup çıkmıştır. Bu nedenle insanın bütün entelektüel faaliyetleri tamamen pratik bir yapı sergilemiş ve içinde bulunduğu durumu kendi çıkarları lehinde kontrol altında tutabilmek için çevresindeki her şeyi bilimsel terimlerle tanımlama gereği duymuştur. Bergson'a göre bu olgu, insanı gerçekliğin bilgisine değilse bile büyük pratik başarılara götürmüştür. Fakat mekanik modeller eliyle deneyimden yalıtılarak inşa edilen şeylerin, gerçek özüne zekâyla ulaşmak mümkün değildir. İnsanın zekâ sahibi bir varlık olmasının yanında aynı zamanda ona olup biteni dolayımsız olarak görme imkânı veren içgüdüsel bir yeteneğe, yani sezgiye sahip olmuştur. Sezgi pratik bilgiler ve sosyal ihtiyaçlarla ilişkili değildir. Bu açıdan zekânın aksine sembollere, kavramlara veya soyutlamalara başvurmadan mutlak bilgiyi ulaşılabilir kılar.

---

360 Levent Bayraktar, "Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve İlk Temsilciler", *Felsefe Dünyası*, C. 2, S. 28 (1998), s.62.

361 Richard H. Popkin, "Metafiziğin Kısa Tarihi", *Metafiziğe Giriş*, ed. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001, ss.220-23. Aksi belirtilmedikçe Bergson'un felsefi sistemi ve metodu hakkında bu kaynaktan yararlanılmıştır.

Bergson'a göre gerçek metafizik, zekâ ile ilişkili entelektüel faaliyetin değil de, sezginin sonucudur.[362] Dolayısıyla entelektüel faaliyet ile en iyi durumda bile sadece gerçekliği fiilen hiçbir zaman kuşatıp kucaklayamayan bilimsel bilgi elde edilebilir. Bu yüzden Bergson, geleneksel metafiziğin yalnızca entelektüel bir faaliyet olarak kalmasından ötürü başarısız olduğuna; sezgisel bilginin ise entelektüel bilgiyi tamamlayıcı bir unsur olarak fenomenlere ve mutlak bilgiye ilişkin sağlam bir kavrayışa yol açtığına hükmeder. Bu görüş, Bergson'un ünlü eseri *Yaratıcı Tekâmül*'de ortaya konur. Bu eserinde Bergson, insanın sezgisel olarak kendini evrim geçiren biyolojik varlıklar dünyasında bulduğunu ve bu canlı varlıklar için geçerli olan evrim sürecinin insanın kendisi için de geçerli olduğunu ancak aynı zamanda insanın bir tür mekanik evrim sürecinden ziyade gerçek zaman olarak "süre"nin içinde yaratıcı bir "hayat hamlesi (élan vital)" eliyle var olduğunu ve geliştiğini söyler. Bergson'a göre bu hayat hamlesi biyolojik dünyanın her şeyi kapsayan bir yönü olup, onu ileriye doğru olmak üzere sabit ve sürekli bir yaratıcı evrim düzenine sürükler. Bu nedenle o, tarihsel olarak ortaya çıkan farklı varlık türlerinin nedenidir. Sonuç olarak Bergson, şeylerin fiziksel ve kimyasal yapısından insana doğru ilerleyen gelişiminin, bu yaratıcı hayat hamlesinin bir eseri olduğuna hükmeder.

Bergson'un felsefi sisteminde amaçladığı şey, gerçekliğin bilimsel olarak bilinebilen bilgisinin ötesinde kalanına ulaşmaktır. Bu amaç doğrultusunda sezginin zekâ karşısındaki üstünlüğünü vurgularken, felsefi sistemi antirasyonalist, antipozitivist ve spiritüalist bir karakter arz eder. Bununla birlikte Bergson, anlamanın anahtarını yaratıcı evrimde bulurken gerçekliğe ilişkin akıldışı veya mistik bir kavrayış için bir temel sağlamak üzere ondokuzuncu yüzyılın biyolojik evrime yaptığı vurgudan yararlanmıştır.[363] Nitekim bu görüşleri dolayısıyla Bergson'un felsefi sistemi ve metodu dünyanın birçok ülkesinde olduğu gibi Türkiye'de de etkili olmaya başlamış ve Bergsoncu olarak nitelendirilecek bir ekolün doğmasına yol açmıştır.[364]

Türkiye'de bir Bergsonculuk ekolünden bahsedilecekse bu ekolün başat düşünürlerinden bir tanesi ve en önemlisi Mustafa Şekip Tunç'tur. Nitekim birkaç aydın ve bilhassa Dergâh mecmuası etrafında şekillenen bu ekolün özellikle de Tunç'un çabalarıyla önemli bir felsefi ekol haline geldiği söylenebilir.[365] Buna göre Tunç'un Bergson'un eserleriyle ilgilenmesi ilk defa Birinci Dünya Savaşı'nın son senelerinde

---

[362] a.g.e, s.222.
[363] a.g.e., s. 223.
[364] Metin Çınar, "Dergâh Dergisi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, C. 5, s. 86.
[365] Bayraktar, "Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve İlk Temsilciler", ss.68-70.

olmuştur. Tunç o zamanlar otuz yaşlarındadır. Kısa zamanda bu temas "şiddetli bir iptila"ya dönüşmüş ve aradığını bulmanın ferahlığı içinde rahata ermiştir.[366]

Mustafa Şekip'in felsefe anlayışı hâkim anlayıştan oldukça farklıdır. Zaten onu diğer filozofların tatmin etmemesinin ve ancak Bergson'da huzura kavuşmasının sebebi budur. Daha önce de belirtildiği gibi Tunç'un bu farklı felsefe anlayışı onun sanatkâr mizacından gelmektedir. O bir nevi Eflatun'un devlet adamlarının bilge, bilgelerin devlet adamı olmalarını istemesi gibi, kendi sanatkâr mizacının ve ruhunun sevki ile filozofların aynı zamanda sanatkâr da olmalarını istemektedir. Ona göre filozof ne yalnız ilimle ne de yalnız sanatla uğraşmalıdır. Onların her ikisini birleştirmeli bir vücut haline getirmeli, kendi tabiriyle "filozof hem ilim hem de sanat dünyasının rabbı" olmalıydı. Çünkü hayatın en orijinal kısımları sanatın eseridir. Nihayet Tunç "bergson'a bağlılığım onun ilim felsefesinden ziyade sanat felsefesi yapmış olmasındandır" diyerek bu bağlılığının sebebini açıkça ifade etmektedir.[367]

Tunç Bergson'a gelinceye kadar başka filozofları da tetkik etmiş fakat onları fazla akılcı bulmuş ve esasen sanatkar bir mizaca sahip olan ve hemen her şeye bu sanatkar yapıdan bakan Mustafa Şekip bu felsefelerle bir türlü kaynaşamamış, onları fazla akılcı ve determinist bulmuştur.[368] Zira Tunç'un ifadesiyle okuduğu hiçbir Batılı filozofta ona "iradesini bulduracak bir telkin" bulamamıştır. Hangi birisini okusa "ya bir ilim müfettişliği veya bir sistem mimarlığı" hissetmiş ve okuduğu hiçbir filozofta "iradesini köklerinden kavrayacak bir kudret"e rastlayamamıştır. Bununla beraber Tunç, pozitivist psikolojinin imkânlarını ve sınırlarını araştırmış ancak psikolojik bilginin içgüdü ve hisler üzerine kurulması gerektiğine kanaat getirmiştir. Tunç'a göre bu kanaate daha önce birçok filozof varmış olmasına rağmen onlar ruhu "zekâ"ya indirgemiş ve buna takılıp kalmışlardır. Onun dışında bu filozoflar arasında hakiki benlik, içgüdü ve hisler üzerinden bir anlayış sergileyenler olsa da onlar da mistisizmde takılıp kalmışlardır. Bu açıdan Tunç'un aradığı felsefi anlayış bu iki tür anlayıştan tamamen farklıdır. Öyle ki Tunç, Bergson'la tanışıncaya kadar olan arayışını şöyle ifade etmektedir:

> Götürüldüğüm yol hep akıl ve mantık usullerile açılmış birtakım sun'î caddelerdi. Felsefenin gâyesi kâinatın, ruh ve hayatın hakikî seciyesini, tabiî iradelerini bulmak ve hiç olmazsa telkin etmek olacakken dinlediğim

---

[366] Mustafa Şekip Tunç, *Bergson ve Kudret-i Ruhiye'ye Dair Bir Kaç Konferans*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1934, s.3.
[367] Ahmet Sezgin, *Ord. Prof. Mustafa Şekip Tunç'un İçtimaî Makaleleri*, (Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1974, s.8.
[368] Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri*, s.29.

> ve okuduğum tefelsüflerin ekseriyetle iradeyi kıran ve zekâyı yüksek, fakat mevhum bir "mücerredi âlâ"ya çıkarttıktan sonra bütün âlemi tek ve mücerret bir düsturdan bir hendese davası gibi ispat ve istihraç etmek istiyen bir zihniyetleri vardı. Beni sevk-i tabiîlerimden, his ve heyecanlarımdan, ihtiras ve iradelerimden uzaklaştırarak teleskopları münhasıran akıl ve zekâdan yapılmış bir rasathaneye bırakan ve burada da gözüme yalnız tefekkürü sırfe veya mihanikiyet adesesini dayayarak temaşaya davet eden bir felsefe ile bir türlü kaynaşamamıştım.[369]

Tunç, bu ifadelerden anlaşıldığı gibi dogmatik sayılabilecek akılcı bir mantıkla işe koşulan bir felsefeyi hiçbir şekilde benimseyememiştir. Ona göre Bergson, kendinden önce gelen birçok filozofın yaptığı gibi hayatın sırlarını görünüşlerde, nicelikte ve zekâda aramaktan ziyade, bundan vazgeçerek tamamen farklı bir yol tutuyor, herkese karanlık bir mağara hissini veren benliğimizin derin ve ince kıvrımlarına kadar inerek kendine özgü bir metotu takip ediyor. Tunç bu metotu dört maddede özetliyor:

> (1) İlim bilgisinden başka bir bilgi daha vardır: Felsefe bilgisi. Zekâdan ayrı bir bilgi vasıtası daha vardır: Sezgi. (2) Zekâ, dış âlemle ve yalnız onunla uğraşmakla kendini incelemeye pek az vakit bulmuştur. Bunun için kendi faaliyet alanı olan madde âleminde mutlak hakikate varabilir. Hayatın bilgi vasıtası ise zekâ olmadığından bu alandaki mutlak hakikate ancak sezgi erişilebilir. Bu iki vasıta kendi alanları dışında çıktıkları zaman hiçbir şey göremez, boşlukta kalırlar. Bir de olay ve varlık diye eskiden beri kabul edilen ayrı iki şey yoktur. Bütün varlıklar bir süreklilikten, yani daimî ve hür bir oluştan ibarettir. O hâlde olay ve varlık diye iki şey yoktur, yalnız sürekli bir oluş vardır. (3) Kâinat, statik yani durgun olmaktan çok uzaktır. İlimlerin bundan böyle ülküsü âlemi dinamik hâlinde kavramak olduğundan oluş ülküsünü diriltmek lâzımdır. Bu diriltme evvelâ sezgi âlemi olan ruh ve hayat alanından başlayarak zekâ âlemi olan madde alanına mütesanit olarak geçmelidir. (4) Süre yahut oluşum mevcudiyeti, öldürülmüş olan hürriyeti diriltmiştir; esasen hürriyet ile süre birbirlerinin aynıdır.[370]

Sonuç olarak Tunç'a göre Bergson'un önemi, dünyayı mekanizmin zorunlu ve değişmez yasalarına zorunlulukla tabi kılmaması ve ona yaratıcı bir tekâmüle açık kapı bırakacak bir olumsallık tanımasıdır. Bu açıdan Tunç, Bergson'un Batı felsefesinde devrimsel bir hamle yaptığını söylemektedir.

---

[369] Tunç, *Bergson ve Kudret-i Ruhiye'ye Dair Bir Kaç Konferans*, s.3.
[370] Mustafa Şekip Tunç, "Bergson'un Felsefesi", *Yaratıcı Tekâmül*, kitap yazarı Henri Bergson, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, ss.23-24.

3.2.2. Felsefi Görüşleri

Mustafa Şekip Tunç'a göre felsefe öteden beri bilgi türlerinin tamamını kendi çatısı altında toplayan bir düşünsel uğraş alanı olarak ele alınmıştır. Fakat Tunç felsefeyi bu açıdan ele almanın onu hem geniş hem de sınır sorunları yaratan bir belirsizlik alanı olarak konumlandırmak anlamına geleceğini söylemektedir. Diğer bir deyişle, evreni anlama ve insani eylemleri akılcılaştırma (rasyonelleştirme) gereksinimden doğmuş felsefeyi, (doğaya ve insana dair bilgileri bütünüyle kendi çatısı altında topladığı devirlerden çok uzaklaşmış olduğumuz için) konuları ve sınırları açısından mevcut dönemin anlayışları doğrultusunda değerlendirmek zorundayızdır.[371]

Mevcut dönemin felsefi tartışmalarına bakıldığında, konu olarak bilim ve ahlakın esasları gibi doğa ve insanla ilişkili iki problem sahasında toplanmaktadır. Ancak, Tunç'a göre felsefe ne bilime ne de ahlaka indirgenemez. Dolayısıyla onun esas görevi bilim ve ahlakın temelleri, önemi, niteliği ve sınırları çerçevesinde şekillenmektedir.[372] Öte yandan Tunç'a göre felsefe aynı zamanda, bilimin cevaplandıramadığı, özetle "nereden geldik", "nereye gidiyoruz" ve "varlığımızın asıl mahiyeti nedir" gibi sorulara hipotetik cevaplar vermeye çalışmaktadır.[373] Bu anlamda felsefenin asıl meselesi, gerçekliğin bir unsuru olarak insanın, varlık âlemi ve onun unsurlarıyla olan ilişkilerini açıklamaktır.[374]

Tunç felsefeyi, insanın anlam arayışı nezdindeki problem alanlarına göre çeşitli kısımlara ayırır. Buna göre o, ilk kısım olarak Baconcı ilkeden yola çıkarak doğaya karşı bir faaliyet sergileyebilmek için, onun yasalarının keşfedilme zorunluluğundan doğan bilimlerin yöntem ve ilkelerini eleştirel olarak inceleyen felsefi ayrımı dile getirir. Felsefenin bu kısmında mantık, yöntembilim ve bilim felsefesi olarak adlandırılan üç alan vardır. İkinci kısım, insan toplumda yaşayan bir varlık olması hasebiyle, onun toplum içinde yaşamasından ileri gelen düzen ve ahlak ilkelerinden bahseden ve bunlarla ilgilenen ahlak felsefesidir. Üçüncü kısım, güzel olanın incelenmesi, yani estetik alanını gündeme getirmektedir. Dördüncü kısım olarak, insanın anlam sorunlarıyla ilgili olan ve gerek kuramsal gerek pratik bütün eylemlerini bu anlam sorunları çerçevesinde değerlendiren metafizik ortaya konur. Son kısım olarak ise Tunç Psikoloji alanını dile getirir. Buna göre felsefi araştırmalar sadece yukarıda sayılan alanlarla ilgili olmamış, ayrıca bilinç ile ilgili problemlerin açıklanmasına da hasredilmiştir. Bu açıdan psikoloji,

[371] Mustafa Şekip Tunç, "Memlekette On Senelik Felsefe", *Varlık*, S. 8 (1933), s.120.
[372] a.g.e., s.120
[373] Mustafa Şekip Tunç, *Felsefe Dersleri -Ruhiyat-*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1340, ss.11-16.
[374] Mustafa Şekip Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru*, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1959, s.10.

Tunç'a göre felsefenin bilinç problemleriyle ilgilenen bir alanı olarak konumlanır. Ancak Tunç psikolojinin kuruluşu dolayısıyla bu görevi tam anlamıyla yerine getiremediğini düşünür.[375]

Tunç'a göre felsefe bilim, ahlak, estetik ve din gibi alanlardan kesin olarak yalıtılamaz. Zira felsefe bu alanlara eleştirel bir mesafe alarak, onların mahiyeti üzerinde fikir yürütür. Bu açıdan felsefe, rasyonel gerekçelere dayalı eleştirel bir faaliyet olması hasebiyle sadece rasyonel düşüncelerin bulunduğu yerlerde ortaya çıkabilir.[376] Onun medeni olmayan toplumlarda ortaya çıkması mümkün değildir. Zira felsefe zamanla çeşitli merhalelerden geçerek bir tekâmül bulmuşsa da, daha ilk ortaya çıktığı yerde rasyonel düşüncenin izlerine rastlanır. Bu nedenle Tunç, felsefenin toplumun problemli sahalarında faaliyet yürüten bir uğraş olmasından dolayı doğduğu toplumdan ayrı düşünülemeyeceğini dile getirir. Nitekim felsefe tarihi de göstermektedir ki otantik, kendiliğinden bir felsefe, tarih boyunca hiç olmamıştır.

Felsefi anlayışlar üzerinde toplumsal etkilerin izlerine kolaylıkla rastlanabilinse de, bu etkinin onun ortaya koyduğu fikirleri, anlayışları açıklamaya yeterliliği yoktur. Zira felsefe, doğduğu toplumdan çok şeyi bünyesine katmış olmakla birlikte aynı zamanda o, bunlardan çok daha fazlasını bünyesinde barındırır. Bu açıdan felsefenin de toplum üzerinde bir etkiye sahip olduğu, hatta onu bizzat yarattığı söylenebilir. Nitekim Tunç'a göre "felsefe, bu hususiyeti itibariyle, yaratıcı bir düşüncenin önceden keşfedilmemiş" özgün bir ürünüdür.[377] Öte yandan felsefe zamana ve mekâna bağlı olmayan, filozofların fikirlerinde zamanla serpilen, toplumu ve insanı kapsayan bir hakikatin ve de her şeyin ötesinde, evrensel ve değişmez ilke ve prensiplerin bir ifadesidir.[378]

İnsanın hakikat arayışı, diğer bütün şeylerin öncesinde gelir. Felsefe, bu hakikat arayışında insana rehberlik eden bir araç hüviyetindedir ve esas olarak iki izleği vardır: Bilgi ve aksiyon. Bilgi izleği, insanın bilmek ihtiyacını; aksiyon izleği ise insanın yapıp etmelerini içeren bir ihtiyacını ifade eder. Zira insan, evren ve evrendeki yeri hakkında bilgi sahibi olmak ister. Tunç'a göre insan bu bilgiye ancak zekâ ve sezgiyle ulaşabilir.[379] Daha geniş bir ifadeyle, temel işlevi etrafındaki varlıklarla ilişkide olmak ve onlara etki etmek olan insanın bunu gerçekleştirmesini sağlayacak araçlar refleks, içgüdü, zekâ ve sezgidir. Tunç, bunlar arasında bir hiyerarşi olduğunu da söylemektedir. Ona göre

---

[375] Tunç, *Felsefe Dersleri -Ruhiyat-*, ss.17-18.
[376] Mustafa Şekip Tunç, "Türkiye'de Felsefe", *İş Mecmuası*, C. 3, S. 2 (1937), s.25.
[377] Mustafa Şekip Tunç, *İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler*, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1943, s.69.
[378] a.g.e., ss.69-70.
[379] Mustafa Şekip Tunç, *Fikir Sohbetleri*, İstanbul: Ülkü Basımevi, 1948, ss.53-59.

hiyerarşiyi oluşturan şey, temelde bu araçların uzay ve zamandaki etki seviyeleridir. Buna göre, refleks bütünüyle mekanik bir doğaya sahiptir ve sağladığı bilgiler her zaman için zihinsel tasarımdan bigânedir. İçgüdü, reflekse nazaran daha karmaşık bir takım yapısal özelliklere sahiptir ve uzay-zamandaki etkisi daha artmış vaziyettedir. Zekânın işlevleri, bireysel deneyimlerin ve toplumun etkisi altında olmasıyla beraber, tasarım ve yaratım açısından refleks ve içgüdüden daha kompleks bir yerde konumlanır. Ancak zekâ salt tek başınayken ortaya koyduğu kavramları aşamaması hasebiyle, kuramsal düzlemde kalıyor ve gerçekliğin somut doğasını kaçırıyor. Oysa sezgi, bunu aşabilecek bir kabiliyet göstererek insana yeni kavramlar ve kategoriler kazandırabiliyor.[380]

Mustafa Şekip Tunç, daha önce de belirtildiği gibi felsefenin nihai hedefinin insanın hakikat arayışında ona rehberlik etmek olduğunu ifade etmekte ve bu hakikat arayışında salt rasyonalizmin insanı yanlış istikametlere sürüklediğini söylemektedir:

> Götürüldüğüm yol hep akıl ve mantık usulleriyle açılmış birtakım sun'î caddelerdi. Felsefenin gâyesi kâinatın, ruh ve hayatın hakikî seciyesini, tabiî iradelerini bulmak ve hiç olmazsa telkin etmek olacakken dinlediğim ve okuduğum tefelsüflerin ekseriyetle iradeyi kıran ve zekâyı yüksek, fakat mevhum bir "mücerredi âlâ"ya çıkarttıktan sonra bütün âlemi tek ve mücerret bir düsturdan bir hendese davası gibi ispat ve istihraç etmek istiyen bir zihniyetleri vardı. Beni sevk-i tabiîlerimden, his ve heyecanlarımdan, ihtiras ve iradelerimden uzaklaştırarak teleskopları münhasıran akıl ve zekâdan yapılmış bir rasathaneye bırakan ve burada da gözüme yalnız tefekkürü sırfe veya mihanikiyet adesesini dayayarak temaşaya davet eden bir felsefe ile bir türlü kaynaşamamıştım.[381]

Çünkü ona göre evrenin ve yaşamın sırları akıl ve mantıkla çözülemez. Felsefe tarihine bakıldığında Bergson'a kadar süreçte rasyonalizm, hâkim epistemolojik yöntem olarak felsefeye damgasını vurmuş ve fizik gibi sınırlı alanlarda tam teşekkül gösterebilmiştir. Oysa bu tür bir felsefe yaşamın devingenliği ve olumsallığı karşısında çaresizdir. Bu yüzden Tunç'a göre filozofların esas ödevi, bilim ve sanatı kaynaştıracak bir yöntemle işe koşmalarıdır. Bunun yolu da sezgiden geçmektedir.[382]

Tunç'a göre insanın en temel özelliği "şuur" sahibi olmasıdır. İnsanın bu özelliği onu evrenin merkezi bir konumuna yerleştirir. Çünkü ancak şuur sahibi insan evrenin ve yaşamın "mana"sına vukûfiyet kazanabilir. Ancak bu "mana"ya materyalist yöntemlerle ulaşılamaz. Nitekim felsefe tarihi boyunca bu mana üzerine yapılan materyalist izahlar

---

[380] Tunç, "Türkiye'de Felsefe", ss.33-34.
[381] Tunç, *Bergson ve Kudret-i Ruhiye'ye Dair Bir Kaç Konferans*, s.3.
[382] a.g.e., s.4.

insanı tatmin etmemiştir. Bu nedenle felsefe Tunç'a göre teorik değil, pratik düzlemde iş görmelidir. Nitekim Tunç, felsefenin yaratıcı bir iktidar olmakla birlikte, esas işlevinin yeni fikirler bulması değil, yeni bir manayı teşekkül etmesi olduğunu söylemektedir. Ona göre mana, yaşam ile zekânın temas ettiği yerdir.[383] Dolayısıyla Mustafa Şekip Tunç'un felsefi görüşlerinin dayandığı temel, yaşamın tekâmül ve sezgi düzleminde ele alınan manasını idrak etmeyi temel alan Bergson felsefesidir.

Mustafa Şekip'in varlık ile ilgili görüşleri de tıpkı felsefi görüşleri gibi Bergson felsefesine dayanır. Buna göre varlık ve oluş hakkında üç ayrı anlayış vardır.[384] Bunlardan ilki monizmdir. Monistler için bütün varlık âlemi, tek bir tözden oluşur. Bunlar sadece hiyerarşi açısından birbirlerinden farklılık arz ederler. Nitekim bütün varlık âlemi tek bir tözden oluştuğu için hepsi için tek bir yasa geçerlidir. Monizmin çeşitli türleri vardır. Ancak hepsinin ortak özelliği tek bir tözü benimsemiş olmalarıdır. İkinci anlayış düalizmdir. Düalistler varlığın nitelik olarak birbirinden farklı olan ve hiçbir şekilde birbirine indirgenemeyen iki kendine has tözden oluştuğuna inanırlar. Bunlar madde ve ruhtur. Bu iki töz doğaları itibariyle birbirlerinden farklı oldukları için, farklı yasalara tabidirler. Üçüncü anlayışa gelince ise bu plüralizm olarak ifade edilmektedir. Plüralistlere göre varlık âleminde hiçbir şekilde birbirine indirgenemez çoğul hakikatler vardır ve her hakikat kendi içerinde kendisine özgü yasalara tabidirler.

Tunç'a göre ortaya koydukları fikirlere temel sağlayacak kısmi kanıtları öne sürmelerine rağmen, ne monizm ne düalizm ne de plüralizm birbirlerini tam anlamıyla yanlışlayabilirler. Bu nedenle bu üç anlayışı bütünüyle kavrayacak, onların maddi hakikatlerinin yanında, maddi olmayan hakikatlerini de keşfedebilecek anlayış ve metod sezgiden geçmektedir.[385]

Tunç, materyalistler ve spiritüalistler hakkında da aynı noktadan hareket eder. Ona göre materyalistler sadece duyu organlarıyla kavranabilen şeylere takılıp kalarak, varlık âlemin ruhi hakikatlerine gözlerini kapatmaktadırlar. Zira onlar, bütün varlıkları maddi bir temel üzerinden ele alarak niceliğe (kemiyet) önem atfetmektedirler. Oysa spiritüalistler materyalistler gibi sadece maddi bir zeminde hareket etmez, aynı zamanda sezgiyle kavranabilen ruhi hakikatlere de yer açarak önemli olanın nitelik (keyfiyet) olduğunu ifade ederler. Bu açıdan spiritüalistlere göre varlık âleminin tek bir tözden değil,

[383] Mustafa Şekip Tunç, "Felsefe ve Hikmet", *Hayat Mecmuası*, C. I, S. 26 (1927), ss.505-507.
[384] Mustafa Şekip Tunç, "Cevap", *Dergâh Dergisi*, S. 8 (1937), ss.116-117.
[385] a.g.e., s.117.

çoğul hakikatlerden müteşekkil, sürekli devinim ve değişim halinde olan bir oluş süreciyle karakterize olduğuna inanırlar.[386]

Bergson'un varlık âlemini hem hayat hem de madde olarak ikiye ayırması gibi Tunç da varlık âlemini ikiye ayırmakta ve bunları madde ve mana olarak ele almaktadır.[387] Çünkü Tunç'a göre varlık âlemi birbirine ircaı mümkün olmayan bu iki unsurla karakterize olmaktadır. Varlık âleminde madde zorunluluklar düzleminde; mana ise sürekli değişim ve oluşlar düzleminde konumlanmaktadır. Nitekim varlık, daimi bir oluş ve tekâmül içindedir.[388] Bu açıdan Tunç, varlığın form olarak sonlu ancak töz olarak ise sonsuz olduğunu düşünmektedir. Zira yokluğu bütünüyle tasavvur edebilmek imkânsızdır. Varoluş, ona göre özgür iradeyle gelişip serpilen ve tekâmül bulan bir şeydir. Onu parçalarına ayırıp, sınırlandırmak ve kuramsal sınırların içine hapsetmek ancak ve ancak varlık âleminin zorunluluklar düzleminde mümkündür. Oysa varlığa hususi özelliğini kazandıran şey irade ve özgürlük; başka bir ifadeyle şuur ve hayat hamlesidir.[389]

Mustafa Şekip Tunç'un ruh mefhumuna bakışı da Bergsoncu fikri dayanaklarından hareketledir.[390] Ona göre uzay ve zamanda yer kaplayan, dışardan gelen etkilere mekanik bir düzlemde tepkide bulunan "beden"; içinde "ruh" olarak adlandırdığımız, uzay ve zamanı aşan, özgür iradeye sahip ve son olarak da kendisini sarf ettiği eylemleriyle yaratan bir varlığı barındırır. Bu varlık duyularımızca algılayamadığımız bir hakikattir. Tunç şöyle demektedir:

> Elhâsıl zamanda hâle, mekânda isgal ettiği mahalle bağlı kalan ve hâricî tesirlere karşı mihanikî bir surette sevk olunan bedenin içinde mekânda bedeni aşan, zamanda sayrûret bulan ve bütün ecsâma mihanikî olmayan nâ-me'mûl ve nâ-kabil istibsâr ve hür hareketler tahmil eden bir şey seziyoruz. İşte bedeni her taraftan aşan ve kendisini kendi amelleriyle daima yeniden yaratan bu varlığa "ene" yahut "ruh" -ki, kendi kendinden olduğundan fazlasını çıkarabilen ve aldığıyla olduğundan fazlasını verebilen bir kuvvettir- diyoruz. İşte nefsî tecrübemiz ruh ile bedeni bize böyle gösteriyor ve zâhir olan da ancak budur.[391]

386 Mustafa Şekip Tunç, "Mütefekkirlerimizin Seciyesi Nasıl Keşfedilir?", *Dergâh Dergisi*, S. 10 (1921), ss. 146-47.
387 Tunç, *İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler*, s.182.
388 Tunç, *Fikir Sohbetleri*, s.133.
389 a.g.e., ss.69-71.
390 Bkz. Mustafa Şekip Tunç, "Ruh ve Beden", *Dergâh Dergisi*, S. 6 (1921).
391 a.g.e., ss.87-88.

Bununla birlikte Tunç'a göre ruh mefhumu bazı faaliyetleri itibariyle bedene bağımlıdır. Ancak aynı zamanda kendisine özgü bir yaşamı, bir özelliği de vardır.[392] Nitekim ruh beden gibi mekanik bir yapı da arz etmez. Bu yüzden dışarıdan gelen etkilere mekanik tepkiler vermez. Başka bir ifadeyle hayatın akışı içerisinde dışarıda gerçekleşen bazı olaylar bedeni etkilediği gibi ruhu maddi düzlemde etkilemez, daha çok manevi düzlemde etkiler.[393]

Ruh aynı zamanda akıl ve mantıkla ele alınabilecek, bunlardan ibaret bir şey de değildir. Ruhun hususi unsurları özgürlük ve iradedir.[394] Bu yüzden ruh, aklın sınırları içine hapsedilemez. Tunç bunu özellikle Anadolu insanının verdiği Kurtuluş Mücadelesi örneği üzerinden açıklar. Buna göre Anadolu insanı, karşısındaki devasa askeri güç karşısında zafer, sadece akıl ve zekâyla açıklanamaz. Böyle bir zafer ancak ve ancak ruhla kazanılabilir: Anadolu'nun ruhu... Dolayısıyla gerçek özgürlük ve iradenin ruhtan tevarüs ettiğini Anadolu'nun bu ruhu kanıtlamıştır.[395]

Tunç'un ruh hakkındaki değerlendirmesi, daha önce de belirtildiği gibi temel olarak materyalist doktrinlere ve pozitivizme karşıdır. O, ruhsal olguların pozitivist tarzda ele alınmasına öteden beri karşıdır. Özellikle ruhu bir makine olarak ele alınan ve insan zihnini mekanik veya kimyasal süreçlere indirgeyen anlayış tamamıyla yanlıştır. Ona göre insan ruhu, belirlenmiş ve olmuş bitmiş bir hakikat değil, aksine daima bir devinim ve oluş içinde tekâmül eden bir hakikattir. Ayrıca Tunç'un ruh hakkındaki değerlendirmesi, metafizik ve ilahiyat unsurları da içermez. Materyalist görüşe karşı olduğu gibi Tunç buna da karşıdır ve görüşleri Bergson spiritüalizmden temel alır.[396]

Daha önce belirtildiği gibi Tunç'a göre felsefenin temel amacı insanın hakikat arayışıyla alakalıdır.[397] Hakikat, maddi ve manevi olmak üzere varlık âleminin iki yönünü içermektedir. Bu yüzden şuur sahibi insanda esas olarak iki tür bilgi melekesi (akıl ve sezgi) gelişmiştir.[398] Aklın düzlemi, maddi bir düzlemdir ve bu yüzden bilimsel bilgiyi ortaya çıkaran şey, aklın bu maddi düzlem içerisindeki başarısından kaynaklanmaktadır. Tunç'a göre akıl, maddenin niteliği hakkında tam anlamıyla bir vukūfiyete sahip olmasa da, büyük zaferlerini yine de maddi düzlemde kazanmıştır. Bu noktada Tunç, aklın ve

---

392 Mustafa Şekip Tunç, "Hislerimizin Mantığı", *Dergâh Dergisi*, S. 7 (1921), ss.102-3.
393 Mustafa Şekip Tunç, "Mevzun Olan Yalnız Şiir Midir?", *Dergâh Dergisi*, S. 24 (1922), ss.178-79.
394 Mustafa Şekip Tunç, "Ruhun Bin Bir Gecelerinden...", *Dergâh Dergisi*, S. 16 (1921), s.52.
395 Mustafa Şekip Tunç, "Ruha Bir Dikkat", *Dergâh Dergisi*, S. 4 (1921), s.52.
396 Neşet Toku, *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe: (Spiritüalizm) -İlk Temsilciler-*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1996, ss.308-9.
397 Tunç, *Fikir Sohbetleri*, s.59.
398 Tunç, *İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler*, s.183.

bilimin esas görevinin, çeşitlilik ve çokluk halindeki maddi âlemin benzer yönlerini ortaya çıkarması ve bunları tahlil etmesi olduğunu dile getirmektedir:

> Tabiat akıl ile tahlil edilmeyerek kendi halinde kalsaydı tecrit ve tenevvüleri belli olmamış müşehhas ve hendesesiz bir alem olarak kalacak, bütünlüğünü kanunlarının dilediği tarzda saklayacak, birlik içindeki çokluklarında birbirlerini andıran ve birbirlerinden ayrılan şeyler, belki de duyulacak, fakat asla ayırt edilmeyecekti. (…) Aklın ve ilmin başlıca vazifesi çok ve çeşitli görünen tabiattaki benzerlikleri mümkün mertebe çoğaltmak ve benzememezlikleri imkan nisbetinde azaltmak; andırmalar bulmak, çokluk içinde saklanan birliği meydana çıkarmaktır. Akıl ve ilmin birleştirici olması bundandır. Çok ve çeşitli bir halde beliren tabiat içinde duygularımız da çeşitli olmuş, fakat bu çokluk ve çeşitlilik içinde bir birlik saklandığı için çok ve çeşitli duyguları birlik ve kanun halinde toplayan, her şeyi basit unsurlarına ve bunları da bir nevi basite irca etmeye savaşan bir akıl, bir ilim kafası doğmuştur. Bu tahlile göre ilim ve akıl, tabiatın çok ve çeşitli görünüşünün zaruri bir neticesidir.[399]

Tunç'a göre bilim eşyanın tabiatını anlamaya ve açıklamaya çalışır. Bu açıdan bilim eşyayı parçaları nezdinde anlamaya ve bu parçaların birbirleriyle olan ilişkilerini tek bir ilkede toplayıp açıklamaya çalışır. Başka bir ifadeyle bilimin hedefi, eşya hakkında genel bir yasaya ulaşmaktır. Bu yönüyle bilim sistematik bir işleyişe sahiptir.[400] Tunç *Bir Din Felsefesine Doğru* adlı eserinde şöyle diyecektir:

> İlmî zihniyetin ne yoldan "birlik" telâkkisine vardığı yukarıdaki mülâhazalardan anlaşılıyor; ondaki illiyet prensibi (sebep netice münasebeti) hâdiselerin ve neticelenerek bir birliği tazammun etmesini (içirmesini) gerektiriyor. Yalnız bu zincirlemeyi tamamıyla bilemiyor. Sadece bilebildiklerini bir kanuna ulaştırarak dünyayı, mahdut olsa da, bir kargaşa âlemi olmaktan kurtarıyor. Buradaki birlik de unsurlar arasındaki karşılıklı bağlar, karşılıklı münasebetlerden çıkarılıyor. Umumî şekillerine kadar araştırılan bu şaşmaz münasebetlere (Kanun) deniyor.[401]

Tunç bu noktada Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserindeki fenomen ve numen ayrımına başvuruyor.[402] Buna göre bilimsel bilgi, sadece eşyayla (yani fenomenlerle) ilintili olduğundan eşyanın aslıyla (yani numenle) ilgili bilgiyi içermez. Onun içerdiği bilgi

---

399 a.g.e., s.180.
400 Tunç, *Fikir Sohbetleri*, ss.53-59.
401 Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru*, ss.34-35.
402 a.g.e., s.10.

sadece eşyanın kavranma şekli, duyu ve müdrikenin (yani anlığın) yasaları çerçevesinde yapılan bileşimlerden ibarettir. Bu durum Tunç'un ifadesiyle bilimsel bilginin,

> nisbî, izafî olduğunu, çünkü ancak görünürlere bağlı kaldığını ve bu görünürleri işleyen müdrikimizin zaman ve mekân kadroları içinde çalıştığını, bu kadroların da bizim idrakimiz çapında olduğunu, bu itibarla mutlak bir bilgiye yani "eşyanın kendisine" nüfuz etmekten âciz bir halde bulunduğunu sarahatle gösteriyor.[403]

Tunç, Fikir Sohbetleri adlı esrinde bilimsel bilginin bu acziyeti karşısında, şüphecilik gibi bir yola sapılabileceğini ancak bunun da yararsız ve hatta zararlı bir yol olacağını söylüyor:

> Hiçbir şeyin asıl mahiyeti bilinmediği için düşüncenin bütünlüğünü cevaplandırmaya çalışan dünya görüşlerinden birini bilerek veya bilmeyerek seçmek zarureti olsaydı ben de aynı şeyi (mevhumelere bağlanmak) yapardım. Kaldı ki düşünen insan aynı zamanda yapıcı olmak zorundadır. Bir şey yapmak, herhangi bir şeye, daha doğrusu muhite tesirde bulunmakla kabil olduğuna göre muhit hakkında umumi bir görüşten mahrum olan bir kafanın hareketlerine bir istikamet vermek, düzene sokmak mümkün olmaz. İstenirse nazari olarak tam bir şüpheci olarak da kalınabilir. Fakat fiili olarak imkânsız olduğu gibi faydasız ve hatta zararlı olur. Şuurlu veya şuursuz herhangi felsefi bir görüşün lüzum ve zarureti bir de bu ihtiyaçtan geliyor.[404]

Tunç'a göre insanın hakikat arayışıyla alakalı sorularına bilim değil felsefe cevaplar getirmeye çalışır. Zira bilim varlık âlemini incelerken onu parçalarına ayırırken, felsefe varlık âlemini bütün olarak inceler. Nitekim bilimin temel sorusu "nasıl" iken, felsefe "neden, niçin" sorularını sorar. Dolayısıyla varlığı kapsamak anlamında felsefe bilimin önündedir. Üstelik felsefe kurduğu ilişki ağları dolayısıyla bilimler arasında geçişkenlik sağlar ve varlığı bir birlik olarak kavrar. Bu yönleriyle felsefe, Tunç'a göre insan için zaruri bir ihtiyaca karşılık gelmektedir.[405]

Felsefeyi zaruri bir ihtiyaç olarak konumlandıran Şekip Tunç, felsefe ve bilim arasındaki farkları beş maddede izah etmeye çalışır. Özetlersek: (1) Bilim, olgu ve olayların nasıl husule geldiğini araştırarak, onları betimler, sınıflandırır ve böylece de bağlı oldukları yasaları belirler. Oysa felsefe bu yasaların mahiyetini, onların zorunlu mu

---

[403] a.g.e., ss.10-11.
[404] Tunç, *Fikir Sohbetleri*, ss.162-163.
[405] Tunç, *Felsefe Dersleri -Ruhiyat-*, s.11.

yoksa göreli mi olduğunu araştırarak yasaların dayandığı temelleri sorgular. (2) Bilim ve felsefe yöntemleri itibariyle de farklılık arz ederler. Buna göre bilim maddi bir düzlemde hareket ederken deney ve gözlem gibi yöntemlere başvurur. Ancak felsefe bilimin vardığı sonuçları sorguladığı için deney ve gözlemden ziyade, akıl ve sezgiye başvurur. (3) Bilimin ve felsefenin farklılaştığı bir diğer noktada bilginin kanıtlanmasıdır. Bilim deneye ve gözleme dayandığı için ispatı mümkün iken, felsefenin ispat zorunluluğu yoktur. Çünkü o felsefenin vardığı sonuçlar, bilimin sınırlarının ötesinde varsayımsal bir mahiyet kazanır. (4) Bir diğer fark olarak, felsefe araştırma nesnesinin niteliğiyle ilgili çalışırken, bilim araştırma nesnesinin görünümleriyle çalışır. (5) Son olarak, bilimin amacı, doğanın işleyişi hakkında doğru açıklamalar ortaya koymaktır. Bu nedenle ortaya koyduğu açıklamanın, insan açısından sonuçlarıyla ilgilenmez. Oysa felsefe her zaman insanı merkezi bir unsur olarak konumlandırır. [406]

Tunç'a göre felsefe ve bilim, farklılıkları dolayısıyla birbirlerinden ayrılamazlar. Zira felsefenin, bilimin ulaştığı sonuçları aşma zorunluluğu olsa bile, bunu her halükarda yine bilimin sonuçları üzerinden yapmalıdır. Bu husus dolayısıyla felsefe, bilimsel bilginin sağlam sonuçlarına yaslanmakta ve zihinsel bir spekülasyon olmaktan sıyrılmaktadır.[407] Öte yandan "hayatı parça parça göstermekten başka bir şey yapmayan ilimler gözleri açarken ruhları" daraltmaktadırlar.[408] Bu yüzden felsefe tarihine bakıldığında esas olarak iki bilgi türü olduğu görülmektedir: Bilimsel ve sezgisel bilgi. Tunç'a göre zekâ tarafından ortaya konan bilimsel bilgi, incelemeye ve çözümlemeye dayanır. Bu da en nihayetinde bilimsel bilgi nesnesinin kendisinden başka bir şeye göre ele alınır. Oysa sezgisel bilgi, bunun aksine doğrudandır. Dolayısıyla eşyanın ve yaşamın hakikati ancak sezgi yoluyla bilinebilir. Nitekim Tunç, bir yazısında "zekâ bir süzgeçse, hads (sezgi) bir dalgıçtır", demektedir.[409]

3.2.3. Gökalp-Durkheim Sosyolojisinin Eleştirisi

Mustafa Şekip Tunç, insanı ve faaliyetlerini mekanizm çerçevesinde ele alan fikir akımlarını kıyasıya eleştirir.[410] Gökalp'in Durkheim'dan mülhem sosyolojisi de bu akımlardan bir tanesidir. Durkheim'ın ortaya koyduğu sosyoloji anlayışının temelinde

[406] a.g.e., ss.11-14.
[407] a.g.e., s.15.
[408] Mustafa Şekip Tunç, "Hakikat ve Şe'niyet", *Dergâh Dergisi*, S. 25 (1922), s.5.
[409] Tunç, "Ruhun Bin Bir Gecelerinden...", s.52.
[410] Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri*, s.197.

toplumu bireye göre önceleyen ve onun bütünlüğü ile çıkarlarını öne çıkaran bir anlayış vardır. Nitekim Gökalp, Durkheim'ın ortaya koyduğu bu sosyoloji anlayışını "fert yok cemiyet var, hak yok vazife var" şeklinde formülleştirmiştir. Buna göre bireyin toplumsal vicdandan (maşerî vicdan) ayrı bir dünyası yoktur. O, toplumun bir yansımasıdır:

> Ferdî fikirler her ferdin kendine mahsus olan fikirleri demektir. Ma'şerî tere'îler (kolektif temsiller) ise, her cemiyetin bütün fertleri arasında müşterek bulunan daha doğrusu ma'şerî vicdanında (toplumsal vicdanında) meş'ûr (şuurlu) ve müdrik (idrak sahibi) bulunan suver-i zihniyeden (zihni suretlerden) ibarettir. Ferdî fikirler esasen cemiyet üzerinde hiç bir tesire mâlik değildir (sahip değildir).[411]

Tunç, toplumu birey karşısında önceleyen, onu toplum içinde eriterek etkisiz kılan bu görüşlere katılmaz ve eleştirilerini Gökalp'e ve onun temsil ettiği Durkheim sosyolojisine yöneltir.[412] Tunç'a göre insan varlığı canlı varlıklar serisi içinde son halkayı oluşturmaktadır. Bu nedenle bu halkadan önceki varlıkların nasıl ve ne çeşit davranışlar yaşadıklarını kısaca gözden geçirmek meselenin anlaşılması için elzemdir. Hayvanlar âlemine bakıldığında topluluk halinde yaşayanlar olduğu gibi tek başına yaşayanlar da vardır. Sözgelimi çok yakından tanıdığımız tavuklarla farelerin yaşama tarzları sosyal olmayıp bir başına olmaktadır. Onlar bir sürüye bağlı olmadıkları gibi bir cemiyete de bağlı değillerdir. İstedikleri gibi toplanıyor, birbirlerine karışmıyorlardır. Tavuklar ve fareler insan seviyesinde olmamakla beraber memeli hayvanlar zümresindedirler ve bakıldığında oluşmuş bir beyinleri de vardır. Üstelik zekâ olarak da oldukça ileridirler. Peki, bu durumda nasıl oluyor da bu hayvanlar topluluk içinde yaşamayı değil de tek başlarına yaşamayı tercih ediyorlar? Tunç buradan şu sonucu çıkarıyor:

> Sosyal yaşama bütün canlılarda umumî bir kanun olarak görülmediğine göre sosyal ve infirâdî olarak yaşamanın mümkün olduğu, bunlardan hiç birinin mutlak bir zaruret olmadığı, kendi başına buyruk olan muvaffakiyetle yaşamanın da bir kudret ve kıymet taşıdığı anlaşılıyor demektir. O halde "fert yok cemiyet var" faraziyesinin bir gerçeğe dayanmaktan uzak olması gerekiyor.[413]

Öte yandan bireylerin yalnızca toplumsal vicdan alanında kalmaları ve bu alanı hiçbir biçimde aşamayacaklarını dile getiren görüş de yanlıştır. Zira Tunç'a göre, zekâda

---

[411] Mustafa Şekip Tunç, "Kişinin Değeri", *Türk Düşüncesi*, C. II, S. 9 (1954), s. 162.
[412] a.g.e., s. 163.
[413] a.g.e., s. 164.

ve daha birçok kabiliyet ve iktidarda insan varlığından çok geri durumda olan fareler, kendi başlarına buyruk olarak yaşayabildikten sonra insan toplumlarındaki bireylerin sadece toplumsal vicdan alanında kalacakları, bu alanı hiçbir şekilde aşamayacakları nasıl söylenebilir? Dahası, bütün düşünce ve bilim tarihi Promethée'lerle, doğanın sırlarını çalan bireylerle doludur. Toplumsal vicdan ise Tunç'a göre bu bireyleri "çok kere lanetlerle karşılamış, ateşlerle yakmış, derilerini yüzmüş, zindanlarda çürütmüş, yurtlarından etmiş, zehirleyerek öldürmüş, tek suçları da maşerî vicdanı aşmak olmuştur".[414]

Bireyin özgürlük ve yaratıcılık denkleminde kapladığı yeri önemsemeyen, onun müşahhas varlığını kabul etmeyen sosyolojist yaklaşımları eleştiren ve canlı varlıkların topluluk halinde yaşamasının genel bir kaide olmadığını dile getiren Tunç, bu fikirleriyle toplumun önemini azaltıyor da değildir. Zira ona göre,

> [c]emiyet içinde yaşamak ferdin başlıbaşına bir vahdet gibi yaşamasını bozmuyor, sadece maskeliyor. İçtimaî hayat da gerçekte basit bir hadise değildir. Bir cemiyetin teşekkülü fertlerin birbirlerine doğru çekilen karşılıklı bir tecazübe tabi olmakla beraber ekseriya maskeli anti-sosyal unsur mevcuttur. Bu unsur da fertlerin birbirlerine nispetle muhtar olmalarıyla tezahür ediyor.[415]

Tunç'a göre toplumların müşterek yaşam tarzları, örfleri, vatanları ve tarihleri bulunmaktadır. Öyle ki toplum ve bireyler bu müşterek unsurların etkisiyle birbirleriyle bağımlı bir yaşam sürdürmektedirler. Ancak bu bağımlı yaşam çeşitli tehlikelerle de karşı karşıyadır. Tunç bu durumu açıklarken zekâ ve ruh hakkındaki görüşleri üzerinden gidiyor.[416] Buna göre bilim, insanın dış dünyayla olan ilişkisi üzerinden hareket ettiği için ruhun katılaşmış ve ölmüş tabakasıdır ki, buna da akıl veya zekâ ile ulaşılır. Oysa ruh, sadece akıldan ibaret değildir. Bu kabuğun altında her dakika, her saniye hararetle kaynayan ve değişip dönüşen bambaşka bir âlem vardır. Ruhun temelini oluşturan bu ateş ve hararet olmasaydı, zekâ da olmazdı. Zira onun cesur ve amaçlı hamleleri ancak ruhun hırslı ve ihtiraslı doğası yardımıyla vücut bulabilir. Oysa "mantık müptelası" rasyonalist anlayışlar, bu hırs ve ihtirasları ayıplayarak, onları bertaraf etmeye çalışırlar. Ancak Tunç'a göre "hırs, hayatın en zinde ve en mütekâmil kudreti ve ihtiras ise bunun gayr-i kabil-i mukavemet bir hâle gelmiş sabit ve muayyen şeklidir." Dolayısıyla Tunç

[414] a.g.e., s. 163.
[415] a.g.e., s. 165.
[416] Tunç, "Ruha Bir Dikkat", s. 52.

bunların bertaraf edilmesinin mümkün olamayacağını söylemektedir. Bu açıdan da Gökalp'in fert-cemiyet formülü gerçekte anlamsız bir formüldür ve eğer toplum düzeni korunmak isteniyorsa, öncelikle bireylerin arzu ve isteklerine kulak verilmesi gerekmektedir. Tunç şöyle demektedir:

> Hayat-ı içtimaiye bunlara karşı kanun ve örf-i ahlâkîleri ile mukavemetini hazırlayadursun, tabiat-ı beşeriye de bir taraftan kendi ihtiraslarını yaşayacaktır. Bunların hiçbirisi imha edilemeyeceği için cemiyetle ferdin, fert ile cemiyetin mücadeleleri gayr-ı kabil-i ictinâbdır. 'fert yok, cemiyet var' demek, sözde kolay olsa da fiiliyatta manasız bir söz veya muvakkat bir istibdatla –o da zâhiren olmak üzere- idâme edilebilecek bir sanî'adır. Cemiyet sık sık ihtilâl ve şûrişlerle sarsılmamak istiyorsa fertlere karşı kulağını dört açsın.[417]

Tunç, bireyin toplumsal baskıdan kaçabileceği bir istidatla malul olduğunu düşünür.[418] Öyle ki ona göre birey üzerinde, resmi görevlerinde bile toplumsal baskının etkisi mutlak olmamaktadır. Resmi görevlerinin dışında kendi başlarına buyruk olarak diledikleri gibi çalışıyor, yaşıyor, eğleniyor, evlerinde tamamen kendilerinin oluyorlardır. Nitekim Tunç'a göre,

> [e]vlerin müdahaleden masun olarak tanınması fertlerin tabiî hak ve hürriyetlerine olan saygıyı gösteriyor. O halde cemiyet içinde yaşamakla içtimaî baskının zebunu olmak iktiza etmiyor, aynı zamanda infiradî olarak da pekâlâ yaşanıyor. Cemiyet uysalları bile kendi kendilerine göre hayattan kâm almak fırsatlarını kaçırmıyorlar. Çünkü insanın esas ihtiyacı ruh ve beden vahdetini korumaktır; hayvanlar gibi yalnız hâlde yaşamayıp mazisini bilen, istikbali düşünen ve bu hususta projeler yapan insan vahdetini bozacak baskılara karşı tedbirlerle korunacak bir iktidara daima sahip olmuş, ruhu dağıtacak, çatışmalara uğratacak, bedeni yıpratacak baskılar nereden gelirse gelsin bunları er geç defetmiştir. İçtimaî otoriteyi temsil eden hükümetler de fertlerin ruhî ve bedenî esas ihtiyaçlarına karşı dikkatlerini gün geçtikçe arttırmak zaruretini duymuşlardır.[419]

Sonuç olarak Tunç'un, insanı geştaltçı anlamda bir bütün olarak ele aldığı ve ruh-beden birlikteliğine önem verdiği görülmektedir. Buna göre insan müşahhas varlığı itibariyle varlık âleminde "şuur" ve "şahsiyet" sahibi bir varlık olarak diğer canlılardan ayrı

---

[417] a.g.e., ss.52-53.
[418] Tunç, "Kişinin Değeri", s.163.
[419] a.g.e., s.164.

bir konumda yer almaktadır.[420] Tunç işte bu şuur ve şahsiyet sahibi varlığın toplum ile olan ilişkisini özgürlük bağlamında değerlendirir.

3.2.4. Terakki Fikri, Yaratıcı Tekâmül ve Özgürlük

Bergson tarafından öne sürülen "Yaratıcı Tekâmül" kuramını benimseyen Mustafa Şekip Tunç, toplumların ve de uygarlıkların özgür ve yaratıcı bireylerin eliyle ilerlediğine inanır. Ona göre ilerleme (terakki), bir amaç ve zorunluluk gerektiren bir hedefin aksine yaratıcılığın ve özgürlüğün olumsal anlamda kendisini ortaya koyabildiği bir süreci ifade etmektedir.[421] Öyle ki toplumu canlı bir organizma olarak ele alan Tunç'a göre tıpkı doğada gözlendiği gibi bireyler ve toplumlar da evrim geçirmekte ve bu evrim sürekli bir "oluş"la karakterize olmaktadır. Tunç bu evrimin ileri yönlü bir gelişme olduğunu, bireylerin ve toplumların böylece tekâmül edebildiğini söylemektedir. Bu açıdan en nihayetinde bu tekâmül de kendisini bireylerin ve toplumların ulaştığı bir birlik olarak ortaya koyar. Tunç şöyle demektedir:

> İhatasız, dar menfaat hisleri ne kadar şahlanırsa şahlansın ferdî ve maşerî mevcudiyetimizin bütünlükleri er geç birlik, dayanışma, karşılıklı yardım muvazenesine doğru bir ahenk halinde ilerlemekten geri kalmayacaktır. Bizi bu hükme götüren ne mistik, ne aklî, ne de idealist bir düşünce olmayıp küçük büyük âlemlerin oluşlarındaki gidişi bütün halinde görmekten ibarettir. Biz de ister istemez ana tabiatın tuttuğu yoldan gidecek, onun geçirdiği kaoslardan geçerek kozmos haline ulaşacağız. Çünkü bu gidişe sevkeden hep aynı cevherdir; kâinatın ancak bir düzeni olabilir.[422]

Toplumu canlı bir organizma olarak gören Tunç'a göre, tarihe mecburi bir istikamet verilmediği gibi, bu istikamet şuursuz ani hamlelerle de ortaya çıkmamaktadır. Aksine tarih aşama aşama gerçekleşen; hareketinin kaynağını rasyonel fikirlerden ziyade irrasyonel diyebileceğimiz duygu ve düşüncelerden alan ve en nihayetinde parçadan çok bütünden etkilenen bir olgu olarak var olmaktadır. Bu bakımdan Tunç,

---

420 a.g.e., s.165.
421 Özlem, "Terakki (İlerleme) Fikrinin Kaynağı ve Gelişimi", s.207.
422 Mustafa Şekip Tunç, "Tabiat, Tarih ve Ahlak Bütünündeki Gidiş Birliği", *Türk Yurdu*, S. 266 (1957), ss.641-42.

toplumu canlı bir organizma olarak gören bu anlayışın muasır medeniyetler için daha pratik sonuçlara haiz olduğuna inanmaktadır.[423]

Öte yandan Tunç, bu anlayışa ilişkin çeşitli özelliklere dikkat çekmektedir.[424] İlk olarak bu anlayış, toplum yaşamına ahlak açısından bir yön tayin etmektedir. Ancak Tunç'a göre bu yönü durağanlıkla karakterize etmek, özgür ve özgün eylemlerin ortaya çıkmasına engel teşkil edecektir. Bu açıdan, toplumu canlı bir organizma olarak gören bu modern telakkinin ikinci olarak, yaratıcılık ve şuurla karakterize olması, dahası toplumdaki adaleti gözetmesi gerekmektedir. Bunun yolu da bireylerin özgürlüklerini, özgünlüklerini ve yaratıcılıklarını engellemeyecek bir iktidar anlayışıyla mümkündür. Dolayısıyla üçüncü özellik olarak iktidardaki kişilerin mütekâmil ve idealist şahsiyetler olması gerekmektedir. Son olarak bu modern telakkinin gerçekleştirilmesinin yolu, aynı zamanda bireylerin ve toplumların ilerlemesini sağlayacak, onları buna yönelik bir ahlakla donatacak bir eğitimden geçmektedir.

Tunç, toplumu canlı bir organizma olarak gören modern telakkinin bir başka veçhesine dikkat çekmektedir.[425] Buna göre toplum, sadece bireylerden oluşan bir bütün değildir. Aksine geştaltçı anlamda toplumu oluşturan bireylerin bütününden çok daha fazlasını ifade etmektedir. Bu hususla beraber birey ve toplum arasında bir zıtlık olmadığı gibi bunlar birbirlerini tamamlayan iki olgu olarak ilişki içindedirler. Tunç, birey ve toplumu birbirinin zıttı olarak telakki eden anlayışların yanlışlığına vurgu yaparak bu durumu açıklar:

> "Ferdçilik" ve "cemiyetçilik" tabirleri ekseriyetle haksız telakkilere uğruyor. Hâlbuki bunlardan hiç birisi cemiyet münkiri olmayıp aralarındaki fark birinin mefkûreyi, diğerinin şeniyeti istihdaf etmesinden ibarettir. Hiçbir cemiyet tek bir veçhede yaşamadığına göre bunları ekseriya olduğu gibi birbirlerinin zıddı değil, mütemmimi görmek daha doğrudur.[426]

Bu noktada Tunç, on dokuzuncu yüzyılı baştanbaşa saran iki anlayışa karşı çıkar. Bunlardan ilki, aynı zamanda sosyolojinin kadim bir problemi olan fail ve yapı ilişkisinde ilk tarafta yer alan ve toplumu oluşturan şeyin bireyin eylemleri olduğunu söyleyen anlayışken, ikincisi fail ve yapı ilişkisinde ikinci tarafta yer alan ve bireyi oluşturanın

---

[423] Mustafa Şekip Tunç, "Mekanik ve Organik Davalarının Yeni Zamanda Geçirdiği Safhalar", *Cumhuriyet*, (20.09.1942), s. 2.
[424] Mustafa Şekip Tunç, "Mekanik ve Organik Davalarının Kıymetleri ve Bunlardan Alınacak Dersler", (27.09.1942), s. 2.
[425] Mustafa Şekip Tunç, "Fert ve Cemiyet Mefhumları", *Hayat Mecmuası*, C. II, S. 35 (1927), ss. 163-64.
[426] a.g.e., s. 163.

toplum olduğunu söyleyen anlayıştır. Bu iki anlayış da realitede bir anlam ifade etmeyen ideolojik anlayışlardır.[427] Ona göre birey, toplum ve de devlet "çokluk içinde birlik" teşkil eden organlaşmış parçalardır.[428] Organlaşma her bir parçasıyla bir bütünü oluşturan ve bütünlüğünü korumaya çalışan toplumsal bir yapıdır. Bu nedenle de Tunç madde ve ruh gibi unsurları, temel özelliklerini etraflarına nispetle tekâmül yoluyla elde etmiş, sonrasında ise varlıklarını aynı şekilde sürdürmüş bölünmez bütünlükler olarak ele alır.[429] Nitekim bunları böyle ele alarak bireyi topluma, toplumu ise bireye aracı kılan anlayışlardan farklı olarak alternatif bir anlayış getirir ve tekâmül açısından birey ve toplumun birbirlerinin karşısında engelleyici unsurlar olarak konumlanmasının bertaraf edilebileceğini düşünür.[430]

Tunç'a göre eğer "cemiyet ve devlet ezelden kurulmuş, hazır ve tamamıyla yapılmış bir şey değilse aşağı yukarı insan elinden çıkmış ve insan eliyle ilerletilmiş olacaktır." Bu sebeple, "fert, cemiyet ve devlet arasında karşılıklı bir yardımlaşmayla" karakterize olmuş bir "münasebet" olmalıdır. Nitekim bu türden bir münasebet tarih boyunca tam anlamıyla daha teşekkül etmemiştir. Bu açıdan, "şartları düşünülmek şartıyla her şey mümkündür. Mutlak hiçbir şey yoktur. Cemiyet, ferd ve devlet de mutlak olanı değil, imkânı temsil ederler." Dolayısıyla yapılması gereken bireyleri, toplumları ve devletleri teşekkül eden koşullara bakmaktır.[431]

Tunç'a göre tarihine bakıldığında, insanlığın siyasi birlikler şeklinde örgütlendikleri görülmektedir. İlkel toplumların kendilerini düşmanlarına karşı korumak amacıyla oluşturdukları bu siyasi birlikte, aynı zamanda topluluk düzenini muhafaza edecek örf ve adetlerin olduğu da görülmektedir. Zira belirli bir toprak parçası üzerinde yaşayan bu topluluklar, mevcut düzeni korumak ve toplumda kargaşa çıkmamasını istemektedirler. Klanlar, kabileler ve aşiretler ne kadar ilkel olurlarsa olsunlar, iç ve dışa karşı düzenlenmiş topluluklardır. Ancak yine de bu topluluklarda şuurlu ve amaçlı bir iktidar olan devlet teşekkül etmemiştir. Çünkü durağan ve kapalı olan bu toplumlar, devleti teşekkül edecek kompleks ilişkilerden mahrumdurlar.[432]

Devletin teşekkülü Tunç'a göre açık topluluklarda başlamıştır. Açık topluluk, "kendisine uzak yakın başka topluluklarla devamlı alış veriş içinde olan, düşmanları ve dostları bulunan, ekonomik ve siyasi amaçları olan, tarih yapan, medeniyetler yaratan"

---

427 a.g.e., ss. 163-64.
428 Tunç, *İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler*, s. 116.
429 Mustafa Şekip Tunç, "Eski ve Yeni Dünya Görüşlerimiz", *Cumhuriyet*, (Birinciteşrin.1942), s. 2.
430 Mustafa Şekip Tunç, "İnsanlığa Hizmet Arzusu ve Hüsranları", *Cumhuriyet*, (09.07.1944), s. 2.
431 Tunç, *İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler*, s. 117.
432 Mustafa Şekip Tunç, "Devlet", *Türk Yurdu*, S. 259 (1956), s. 85.

topluluklardır.[433] Devlet tam anlamıyla bu tür toplumlarda teşekkül eder ve bütün yönetimi de devlet kurumunun hazır bulunduğu iktidarla sağlanır. Bu iktidar ne kadar kuvvetli ve dirayetli olursa toplum da o derecede verimli bir hayatiyet kazanır. Öte yandan bu tür açık topluluklarda iş bölümünün en büyük payı devlette bulunur ve diğer bütün unsurlar da devletin hükmü ve nezareti altındadır. Ayrıca bir devlet olabilmek için karşısında dost-düşman başka devletlerin de olması gerekmektedir.

Tunç, devletin membaını bireysel bir toplum sözleşmesine dayandıran liberal devlet teşekkülüne katılmaz.[434] Zira devlet denilen mefhum Tunç'a göre, Rousseau'cu "toplumsal sözleşme"de olduğu gibi bir şirket olarak ele alınamaz. Çünkü toplumsal sözleşmeye dayandırılan devlet teşekkülü, iktisadi anlamda kapitalist burjuvazinin dayattığı bir teşekküldür. Ancak devletin kendine özgü ideal bir bütünlüğü vardır. Akla ve çıkara dayanan ilişkiler, bu tür ideal bir bütünlükte geri plandadır. Zira Tunç, devletin daha en başında idealist bir hamleyle teşekkül ettiğini düşünmektedir. Dolayısıyla devlet ve toplumun, bu kuşatıcı ideallere önem vermediği noktada, o toplumun hayatiyeti de mümkün olmamaktadır. Tunç şunları söylemektedir:

> Bütün tarihimiz baştanbaşa bir kahramanlık destanıdır. Kahramanlık ancak bir ideal, bir manevi kıymet uğruna yapılabilir. Menfaat uğruna hayatın feda edildiği görülmemiştir. Bu, olsa olsa anormal bir takım mücrimlerde görülür ki, bunlarda bile hayatın mutlak olarak elden gideceği hakkında katî bir inanç yoktur. Bu ananemize göre ne toplum ne de devletimizin gözünde ferdî menfaatler gözetilmemiş, bunları aşan umumi bir salâh ve selâmet kaygısı hâkim olmuş demektir. Fedakârlık da şaşmaz bir şiarımız olmuştur. Faydaya bağlananlar için bu hal anlaşılmaz olabilir. Fakat devlet ve milletler bir şirket değildirler. Bir ideal uğrunda teşekkül eder, aynı ideal ve gaye ile tarih yaparlar.[435]

Bu açıdan Tunç'a göre siyasi bütün birliklerin güttüğü amaçlar vardır ve bu amaçlar o birliklerin taşıdığı fikirleri ifade eder.[436] Her şeyden önce başka siyasi birliklerle mücadele edebilmek için toplumu maddi birliği ve teşekkülüyle korumak ister. Aynı zamanda kapsadığı halkın "meleke ve faziletlerini" geliştirir, birlik, kahramanlık ve vatanseverlik duygularını uyandırırlar. Dolayısıyla millet mefhumu, Tunç'ta bir hedefi

[433] a.g.e., s. 85.
[434] a.g.e., s. 86.
[435] a.g.e., s. 87.
[436] a.g.e., s. 85.

veya amacı olan ve bu hedefi bütün unsurlarıyla benimseyen siyasi bir birlik olarak tanımlanır:

> Müşterek dil, tarih, toprak ve galib bir soyla yoğurulmuş şuurlu ve şahsiyetli yardımlaşma bütünlerine "millet", bu yardımlaşmanın doğurduğu bağlılık ve idealin müeyyide ve mesuliyetini yüklenen organizasyona da "devlet" diyoruz. Bu tarife göre milletle devlet aynı hamurdan olmak lazım gelir. Filhakika bunlar aynı hamurdan olmadığı zaman devlet, yardımlaşmanın doğurduğu bağlılığı bir ideale götürmek müeyyide ve mesuliyetini yüklenmeyerek münhasıran disiplini kurmaya, bunun için de sadece mekanik tesanüdü muhafaza eden bir "otorite" kullanmaya mecbur olur. (…) O halde millet, devletin milleti; devlet de milletin devleti olmadıkça bunlar birbirlerini asla tamamlayamazlar. Aralarında hiçbir ayrılık ve gayrılığın olmaması da ancak bu sayede mümkündür.[437]

Tunç'a göre tarihe bakıldığında devlet mefhumu farklı şekillerde tanımlanmıştır. Nitekim modern öncesi dönemde düşünürler, bireylerin can ve mal güvenliğinin sağlanması bağlamında devlet mefhumunu ele almış, devletin varlık gayesini bununla açıklamışlardır. Ancak Tunç, modern dönemde bunun artık değiştiğini çünkü "şuurlu ve şahsiyetli bütünler haline gelmiş olan bugünkü milletlerde emniyetin muhafazası bir gaye olmaktan ziyade bir ideale doğru yükselişin bir vasıtasından ibarettir". Dolayısıyla bu dönemde "devletlerle birer şahsiyet haline gelen fertler arasındaki kopmaz ve sarsılmaz bağlılık emniyet kaygısından ziyade ideal alakasında aranmalıdır". Zira artık can ve mal güvenliği eskisi kadar tehdit altında değildir. Bunların "devletlerarası haklarla daha emin ve daha geniş bir emniyet" kazanması, "insanları daha yüksek alakalarla millî ve beşerî ideallere sıkı sıkıya bağlamış ve bu bağlılık gitgide kuvvetlenerek büyük inkılâpları sıklaştırmıştır". Bu açıdan Tunç'a göre devlete yüklenen "müeyyide ve mesuliyet"teki bu dönüşüm, aynı zamanda onun modern dönemde ne tür işlevler kazandığı ve nerede başlayıp nerede bittiğiyle de alakalıdır.[438]

Tunç devletin "müeyyide ve mesuliyet"lerindeki dönüşümü, artan işbölümüne ve daha kompleks bir vaziyet almış toplumsal ilişkilere bağlamaktadır.[439] Bu hususla beraber devletin zaman içinde ilerlemenin ve gelişmenin bir aracı olma anlamında bir işlev yüklenmesi, onu milletin refahına öncülük eden bir konuma yerleştirir. Nitekim Tunç'a göre devletin böyle bir işlevi yüklenmesi, onun şahsiyetli bireyler ile olan bağlarını

---

[437] Tunç, *İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler*, s. 115.
[438] a.g.e., ss. 116-17.
[439] a.g.e., s. 116.

güçlendirir. Bireylerin ve devletlerin idealleri yönünde şahsiyet kazanması ve karşılıklı bağlarının güçlenmesi ise aralarındaki ilişkileri çatışmalı doğasından ayırarak daha uyumlu bir doğaya kavuşturur:

> Bugün devlet şahsiyetlerinin genişleyip kuvvetlenmesiyle birlikte bunlarla bir ideal için yardımlaşan ferdlerin şahsiyetleri de derece derece yükselmiş olduğundan aradaki münasebet baskılı olmaktan çıkarak karşılıklı bir yardımlaşmaya ve müşterek yaratmalara ulaşmak zaruretindedir. "Zecr ve tazyikin sahte muvazenesi" siyasi ve iktisadi, ancak muvakkat neticeler verir; fikri ve ahlaki tekâmüle de engel olur. Aklın teşekkül edebilmesi yardımlaşmalarla yaşamaya bağlıdır. Bu olmadıkça ne ferdin, ne de devletin içtimai kuvveleri açılamaz.[440]

Tunç'un birey, toplum ve devlet hakkındaki görüşlerine bakıldığında toplumsal ilerlemeyi, toplumun bir sınıfına mal etmez. Ona göre toplumsal ilerleme ancak belirli bir zümrenin eliyle olabilmektedir. Bu zümrenin temel vasfı ise "dâhiler"den oluşmasıdır. Nitekim medeniyetleri ve onun yüksek değerlerini ortaya çıkaran şey de bu nadir bulunan şahsiyetlerdir. Bunlar olmadan toplumlar ne ortaya çıkabilir, ne de gelişebilir.[441]

Tunç'un dâhiler hakkındaki fikirleri de Bergson felsefesinden mülhemdir. Bergson felsefesinde "insan, hayat hamlesinin hürriyetle açılımında gelinen en kâmil noktadır". Dolayısıyla "insan, evrenin oluşum sürecinin sonunda ve zirvesinde bulunmaktadır".[442] Ruhsal anlamda daima yaratıcılık göstererek varlığını idame ettiren tekâmül, bunu dâhiler eliyle gerçekleştirir. Tunç'a göre dâhilerin dehası ise eğitim ve terbiyeyle değil, kime isabet edeceği önceden kestirilemeyen ve bizzat doğanın eliyle husule gelen bir talih sonucu ortaya çıkar. Nitekim Tunç, dehanın genel olarak irrasyonel süreçler neticesinde birden bire ortaya çıktığını söylemektedir. Burada herhangi bir zorlama yoktur. Deha bu anlamda kendiliğinden bir yapı arz eder. Öte yandan dâhilerin bütün faaliyetleri ve eserleri şahsiyetlerinin damgasını taşır. Onların şahsiyetlerinin en önemli vasıfları ise şuur, muhakeme, sezgi ve iradedir. Bu nedenle tarih onların eliyle vücut bulabilmektedir. Zira ancak dâhiler, insanlık tarihinin seyrini belirleyecek faaliyetlerde bulunabilir. Bu açıdan dâhiler, yerel olmaktan ziyade evrenseldir.[443] Oysa toplumun çoğunluğunu oluşturan insanlara bakıldığında bunların tamamıyla refleksleri ve içgüdüleriyle hareket ettikleri, bununla beraber yerel özellikler gösterdikleri hemen göze

---

[440] a.g.e., s. 116.
[441] Tunç, "Devlet", s. 82.
[442] Levent Bayraktar, "Mustafa Şekip Tunç Düşüncesinde Model İnsanı Yaratacak Olan Eğitim Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, C. 1, S. 35 (2002), s. 162.
[443] Mustafa Şekip Tunç, "Dehâ Meselesi", *Cumhuriyet*, (04.01.1949), s. 2.

çarpacaktır.[444] Dolayısıyla dâhiler, insanlığa mal olmuş şahsiyetler olarak medeniyetin terakki ve tekâmülünde öncü bir rol oynamaktadırlar. Tunç şöyle diyecektir:

> Benzetmek caizse millet hayatı bir ağaç gibidir. Kökleri, gövdesi, dalları vardır. Kök, milletin mazisi, gelenek ve adetleridir; köklere doğrudan doğruya bağlı olan gövde umumiyetle halk topluluğudur, gıdasını da daha çok doğrudan doğruya bu köklerden alır; asıl meyve veren dallar milletin seçkin ve aydın zümresidir.[445]

Terakki ve tekâmülün öncüleri olan ve adeta bir ağaca benzeyen millet hayatının meyve veren dallarını teşkil eden dâhiler için özgürlük olmazsa olmaz bir olgudur. Dahası özgürlük, toplumun ve medeniyetin ilerlemesi için de elzem bir olgudur. Burada özgürlük, yeni hayat yollarını tutturmak ve ileriye doğru yürümek isteyenler belirli bir azınlığın (dâhilerin) arzu ettiği bir şeydir. Çünkü toplumun bu azınlığı dışında kalan insanlar için özgürlük, sadece baskı görmeme talebi ve arzusuyla alakalıdır. Tunç'a göre bu kesim için durmak, yürümekten daha evladır:

> Hürriyeti isteyenler, uğrunda kurban verenler, onsuz bir şey olamayanlardır ki, her cemiyette kültür ve medeniyetin başlıca amili olan seçkin bir azınlık, her sahada türlü tenevvüler yaratan kafalardır. Hürriyet de asıl bunlar için elzemdir. Çünkü hürriyet yoksa bunlar da yoktur. Hürriyetin ötesinde bir şey yoktur demek de bunlara düşer. Halk yığınlarının yaşayışlarında hassasiyet, heyecan, görenek, alışkanlık hâkimdir. Onlar için hürriyet zulme, haksızlığa uğramamak, gördüğü, alıştığı bir hayatı yaşamaktır. "Terakki" fikrinin peşinde giden yeni medeniyet ise aksine bir yaşama yolu tutturmuş gidiyor. (...) Çoğunluğu teşkil eden yığınlar daha çok duran ve durmakta devam etmek isteyenlerdir. Yürüyen ve yürümekte devam etmek isteyenler de bir avuç denebilecek kadar az, fakat asıl kültür ve medeniyet anası olan kafalardır.[446]

Tunç, özgürlüğün sadece arzu edilen bir şey değil, aynı zamanda kazanılması gereken bir şey olduğunu söylemektedir. Zira tarihe bakıldığı zaman, özgürlüğün kazanılmasının daima çeşitli mücadelelerin sonucunda olduğu görülecektir. Bu mücadeleyi gösteren de özellikle bu seçkin zümreler eliyle olmaktadır. Nitekim Tunç'a göre özgürlüğün "Batı'da bu derece ehemmiyet ve kıymet kazanması" öyle çabucak ve kolay bir şekilde olmamıştır. Özellikle Fransa'da daha on yedinci yüzyılda başlayan

---

[444] Mustafa Şekip Tunç, "Medeniyetlerin Selameti", *Türk Yurdu*, S. 257 (1956), s. 886.
[445] Mustafa Şekip Tunç, "Hürriyet Kimlere ve Niçin Lazımdır?", *Türk Yurdu*, S. 255 (1956), s. 724.
[446] a.g.e., s. 724.

özgürlük hareketinin ne tür bir mücadele sonucunda bunu elde ettiği bunu göstermektedir. Dolayısıyla özgürlük talebinde bulunan seçkin zümreler "hürriyeti hak edecek bir kıvama gelmeden ihsan edilecek bir hürriyete el sürmemeli, ancak zekâ ve kabiliyetçe hâkim bir vasfın kazandıracağı bir zaferle mutmain olmalıdır". Öte yandan ahlak istikametinde genişleyen özgürlük, aynı zamanda "cemiyetin iyileşmesine de yaramaktadır". Çünkü bu durum zekânın gelişmesini de sağlayacaktır. Böylece zekâ geliştikçe "tenevvü artacak ve seçkin zümre de daha dayanıklı olacaktır". En nihayetinde bu da, insanlığın terakki ve tekâmülünde olumlu sonuçlar yaratacaktır.[447]

Tunç, özgürlüğün bir diğer boyutunun da "ihtilaf" kavramıyla olan ilişkisi olduğunu söylemektedir. Buna göre özgürlük ve ihtilaf birbirlerini karşılıklı olarak gerektiren kavramlardır. Zira bireylerin herhangi bir olgu ve olaya karşı ihtilaf göstermesi de bir başka özgürlük biçimidir. Öyle ki ihtilaflı fikirlere müsamaha göstermeyen yönetim biçimlerinin, özgürlüğe müsamaha göstermesi de söz konusu değildir. Bu hususla beraber özgürlüğe müsamaha göstermemek, topluma tek biçimli bir şahsiyet dayatmak ve onu durağanlığa mahkûm etmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla böylesi yönetim biçimleri, elinde tuttuğu şiddet tekeliyle hareket etmek zorunda kalacak ve en nihayetinde uzun ömürlü olmayacaktır.[448]

Sonuç olarak Tunç, özgürlük ve ihtilaf ilişkisi hakkındaki değerlendirmesinde farklılıklara ve ihtilaflara müsamaha göstermekle yaratıcılığın ortaya çıkacağını ve yaratıcılığın ortaya çıktığı böylesi bir ortamda ancak terakki ve tekâmülün gerçekleşebileceğini söylemektedir.[449] Bunun yolu da demokratik bir yönetim biçiminden geçmektedir. Zira Tunç'a göre demokrasi, modern toplumlar için en uygun yönetim biçimidir. Modern toplumlar işbölümünün yüksek bir düzey kazandığı, çıkar çatışmalarının yoğunluklu olarak yaşandığı ve sınıf olgusunun toplumun her düzeyinde varlık kazandığı kompleks toplumlardır. Ayrıca bu tür toplumlarda, modern öncesi toplumlarda olduğu kadar birlik ve beraberlik hisleri mevcut değildir. Yapısal olarak çeşitlilik ve farklılıklar yoğun olarak toplumun her katmanında gözle görünür düzeydedir. Bu da modern toplumlara, diğerlerine nazaran daha dinamik bir yapı kazandırır. Ancak bu dinamik yapının sürdürülebilmesinin yolu, özgürlük mefhumunun tam anlamıyla kendisine işlerlik bulabildiği bir yönetim biçimi olan demokrasiden geçmektedir. Çünkü

[447] a.g.e., ss. 724-25.
[448] Mustafa Şekip Tunç, "Hürriyet ve İhtilaf", *Cumhuriyet*, (08.09.1946), s. 2.
[449] a.g.e., s. 2.

demokrasi, farklılıkların bir arada yaşayabilmesine ve onların her açıdan özgür bir biçimde kendilerini ortaya koyabilmelerine imkân tanır.[450]

3.2.5. Türkiye Modernleşmesi Bağlamında Terakki Fikri

Mustafa Şekip Tunç'un toplumsal meseleler hakkındaki ilk görüşleri Osmanlı İmparatorluğu'nun günden güne dağıldığı, kurtuluş reçetelerinin arandığı ve aciliyet gerektiren yakıcı politik-toplumsal sorunlara çarelerin arandığı "hastalıklı" bir zamanda şekillenmiştir.[451] Daha önce de belirtildiği gibi bu dönemde Osmanlı bürokratları ve düşünürleri, dünyada günden güne imparatorlukların dağılarak yerine ulus devletlerin kurulduğu süreçten Osmanlı İmparatorluğu'nun en az hasarla kurtulması için imparatorluğun bünyesinde yer alan farklı milletleri birbirleriyle kaynaştıran bir reçete arayışı içindeydiler. Ancak uygulanan reçeteler süreci tersine çevirememiş ve gün geçtikçe İmparatorluk toprak kaybetmeye devam etmiştir. Nitekim Tunç'un memuriyetinin ilk yılları da böylesi bir süreçte Balkanlar'ın kaybedilmesine denk gelmiş ve ilk yazıları da buna yönelik "milliyetçi" duyguları seferber edici yazılar olmuştur.

Öte yandan Tunç'un esas toplumsal-politik yazıları I. Dünya Savaşı sonrası Anadolu halkının verdiği kurtuluş mücadelesi çerçevesinde olmuştur. Bu yazılar o dönemde yayın hayatına başlayan, Bergson felsefesinden referans alarak "Bergson'un 'hayat hamlesi', 'oluş' ve 'yaratıcı tekâmül' kavramlarını Millî Mücadele ile ilişkilendiren" Dergâh dergisinde toplanmıştır. Öyle ki bu dergi çevresinde toplanan grup "söz konusu kavramları felsefî-spekülatif olmaktan çıkararak siyasallaştırmış" ve Anadolu'nun zaferini "niceliğe karşı niteliğin, mekanizme karşı vitalitenin zaferi" saymıştır.[452]

Dergâh dergisinde çıkan yazılarına bakıldığında Tunç, Anadolu'nun verdiği mücadelenin öncelikle bir varoluş mücadelesi olduğunu dile getirmiştir.[453] Ona göre bu varoluş mücadelesi, Doğu medeniyeti için örnek bir mücadele olmuştur. Zira Doğu medeniyeti eninde sonunda Batı'nın tahakkümünü sona erdirecek ve ona üstün gelecektir. Bu açıdan Anadolu'nun zaferi, Doğu medeniyetinin Batı'nın tahakkümüne karşı kazanacağı zaferin de işaret fişeğidir:

---

450 Mustafa Şekip Tunç, "Aksiyon Felsefesi Bakımından Politika", *Türk Düşüncesi*, C. I, S. 1 (1953), s. 10.
451 Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri*, s. 229.
452 a.g.e., s. 230.
453 Mustafa Şekip Tunç, "Sanatın İçyüzü", *Dergâh Dergisi*, S. 1 (1921), ss. 9-13.

> Din, sanat ve ahlak gibi ruh ilimlerinin anası olan Şarkın en esaslı ve en yüksek bir medeniyetin yuvası olduğundan asla şüphe etmeyelim. Garbın bugünkü medeniyeti Hazret-i İsa gibi büyük bir Şark çocuğundan bir parça nur almasa idi, o hain ve hilekâr hodgamlığıyla çoktan yıkılmış bulunurdu. Bütün peygamberlerin, büyük ahlak dâhilerini yetiştiren Şark, bu nazirsiz medeniyet hazinelerini muhafaza ve himaye ettikçe çok geçmeden kendini bulacak ve lokmasıyla yırtık abasına kadar gördüğümüz Garb tufeylilerine yol verecektir.[454]

Tunç'a göre bugün Batı medeniyetinin Doğu'ya karşı üstünlüğü maddeyi tahakküm altına almasından dolayıdır ve bu da eninde sonunda son bulacaktır. Çünkü Doğu medeniyeti, Batı'nın tahakkümü karşısında hakiki bir olgu olan "ruh"a sahiptir. Bu ruh, ona "hakiki kemale ve hürriyete vasıl olabilmesini" sağlayacak yüksek bir ubudiyet ve insanlık unsuru katmıştır. Bu canlı ve imanlı ruh göstermektedir ki esas esaret, ruhun yaşamda kendisine yer bulamamasıdır. Dolayısıyla Doğu medeniyetini Batı karşısında üstün kılacak ve maddeye karşı ruhu ön plana koyacak vasıf, onun bu ruh kuvvetine sarılmasıyla mümkün olacaktır.[455]

Öte yandan Tunç'un ve Dergâh dergisi etrafında şekillenen çevrenin Anadolu'nun kurtuluş mücadelesi verdiği süreçte yazdığı yazılar, Bergsoncu kavramlar bağlamında esas olarak "milli irade"nin hâkim kılınmasına yönelik olmuştur. Zira o dönemde genel olarak yeni kurulacak devletin yapısal olarak ne tür saikler üzerinde yükseleceğine dair herhangi bir anlayış belirginleşmemiş, sadece "milli irade" vurgulanmıştır. Ancak Cumhuriyet'in kurulmasıyla beraber, artık vurgu devletin istikamet olarak nasıl bir "modernleşme" anlayışını benimseyeceği üzerine olmuştur. Çünkü Cumhuriyet elitleri rejimin temel istikametini Tanzimat'tan bu yana olduğu gibi Batı olarak belirlemiş, ancak metot olarak ikici bir anlayıştan ziyade toplumun her alanını kapsayan bütüncül ve pozitivist bir değişim ve dönüşüm seferberliği içine girmiştir.[456]

Türk modernleşmesini bütüncül ve pozitivist bir anlayış temelinde ele alan ve buna yönelik bir dönüşüm için her alanda hızla çeşitli faaliyetlerde bulunan rejimin resmi elitleri, toplumun gelişmesinin ve ilerlemesinin ancak Aydınlanma düşünürlerinin ortaya koyduğu gibi geleneksel yapıların bertaraf edilerek aklın ve bilimin rehberliğinde gelişebileceğine inanmaktadırlar. Dolayısıyla rejim elitleri, toplumu dönüştürecek

---

[454] a.g.e., s. 12.
[455] a.g.e., s. 12.
[456] Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri*, ss. 231-32.

hamleyi tepeden aşağıya doğru kurgulayarak, temelde tepeden inmeci (jakoben) bir anlayışı benimseyeceklerdi.[457]

Ancak Tunç bu noktada, rejimin resmi anlayışından ayrılarak modernleşmenin istikametini ikiye ayırmaktadır.[458] Buna göre o, maddeyi tahakkümü altına alan pozitivist emperyalist Batı'nın karşısına ruh kuvvetine, tekevvüne, özgürlüğe ve hayat atılımına ehemmiyet veren ve Bergson felsefesinde son ifadesini bulan mistik-ruhçu Batı'yı konumlandırır. Bu açıdan "madde karşısında ruhu, akılcılık ve bilimcilik karşısında hayat ilimlerini öne çıkaran Bergsonculuk", Tunç'un yazılarında ve Dergâh çevresinde pozitivist-ilerlemeci modernleşmeye karşı felsefi-siyasi-spiritüalist bir tepkinin esas zeminini oluşturmaktadır.[459] Sonuç olarak Bergsoncu kavramlar ile Türk modernleşmesinin istikametinin mistik-ruhçu bir rotaya gireceğine ve "Tanzimat reformlarından bu yana zihniyet dünyasında yaşanan ruh ile madde çatışması şeklinde tezahür eden kültür ikiliğinin aşılacağına" inanılmıştır.[460]

Batılı normlarına uygun olarak birey mefhumunun ortaya çıkması, toplumun müşterek bir zihniyetle mündemiç olması ve son olarak milli iradenin hâkim kılınmasını kültür ikiliğini aşacak bir modernleşme programı çerçevesinde ele alan Tunç, Milli Mecmua'da yazdığı "Halkta Zihniyet" adlı makalesinde bunun ilk yolunun halkın zihniyet yapısının anlaşılmasından geçtiğini söylemektedir.[461] Ona göre ilkel kavimlerin zihniyetlerine ve bu zihniyetlerin doğurduğu kurumlarına ve eserlerine bakıldığında görülecektir ki, bu kavimler esas olarak mistik bir zihniyet yapısına sahiptir. Başka bir ifadeyle ilkel zihniyet "fizik bir zihniyet olmaktan ziyade metafizik bir zihniyettir". Ancak bu metafizik zihniyet, filozofların aklileşmiş metafizik zihniyetinden ayrı ele alınmalıdır. Zira ilkel zihniyetin yaptığı, metafizik olguları bilimsel bir çerçevede ele almak değil, kâinatı sezgisel bir temelde zevk içinde yaşamaktır. Bu yüzden de yaşam pratiğinde ihtiyaç duyduğu ilkeleri ve prensipleri akıl ve mantıktan almaz, aksine mitlerden ve efsanelerden alır. Tunç şöyle demektedir:

> Onlardaki tecessüs ve nüfuz doğrudan doğruya ve ani bir hadesin, keskin bir istişmamın mahsulü olup tam manasıyla bir ameliye-i zihniyenin neticesi değildir. Çünkü insiyaklarıyla nüfuz ettikleri bu şeyler akıllarına hiç uğramaz. Bundan iptidailerin akıl ve muhakemeye müstaid olmadıklarına mı hükmediyoruz? Hayır. Böyle olsaydı ilim ve akıl

---

[457] Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, ss. 25-26.
[458] İrem, "Mustafa Şekip Tunç", ss. 256-57.
[459] Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri*, s. 231.
[460] Çınar, "Dergâh Dergisi", s. 87.
[461] Mustafa Şekip Tunç, "Halkta Zihniyet", *Milli Mecmua*, C. I, S. 6 (1924), ss. 81-82.

> nereden ve nasıl çıkabilirdi? İptidailer akılsız ve muhakemeye kabiliyetsiz insanlar değil, belki zihniyetleri icabı bu melekelere ihtiyacı olmayan kimselerdir. Zihniyetlerini esastan değiştirebilecek ahval ve şeraitte bunların da ilmi bir zihniyete dâhil olmalarına hiçbir mani yoktur.[462]

İşte bu nokta Tunç'a göre halkı anlamak ve inkişaf ettirmek için en mühim bir esastır. Çünkü herhangi bir topluma bakıldığında hemen görülecektir ki, zihniyet olarak aydınlardan ziyade ilkellerin zihniyetine yakındırlar. Bu açıdan hiçbir toplum, hiçbir millet tam anlamıyla aydınlanabilmiş değildir. Aynı zamanda hiçbiri bir kader mahkûmu da değildir. Önlerinde inkişaf edebilecekleri yollar açılırsa pekâlâ her toplum bilimsel bir zihniyete sahip olabilir. Tunç'a göre bu durum Türk toplumu için de geçerlidir. Türk toplumunun bu zamana kadar bilimsel bir zihniyet teşekkül etmemesi, bunu yapamıyor olmasından değil, buna ihtiyaç duymamasından kaynaklanmaktadır. Ancak artık böylesi bir zihniyet kendini bir hayat memat meselesi olarak dayatmakta ve modernleşme bu açıdan elzem bir hal almaktadır.[463]

Tunç aynı zamanda Türk toplumunun zihniyet olarak metafizik bir çekirdeğe sahip olduğunu ve bu zihniyetin "kendi esasları dairesinde gayet insicamlı ve ahenktar bir manzume" teşkil ettiğini söylemektedir. Ancak bu "çok şairane ve çok felsefi" zihniyet, Türk toplumunun mazisini temsil etmekte, bu açıdan da yeni bir zihniyet olarak modernleşme mefhumuna bir engel de teşkil etmektedir.[464] Dolayısıyla Tunç, Türk toplumunun önünde mazisi ile geleceği arasında yapacağı kritik bir seçimin olduğunu düşünmektedir:

> Mesela Türk halkının en büyük mistik şairi "Yunus Emre" az mı güzeldir? İtiraf etmeli ki maarifin ta'mimi, yani ilim zihniyetinin tevsii bize bu güzellikleri günün birinde belki de ebediyen kaybettirecektir. Buna acımamak mümkün değildir. Fakat ne yapalım ki ilmî şuurun kapı komşusuyuz. Süratini gittikçe arttıran bu şuur getireceği umumî his ve fikirlere mukabil birçok hususi ve güzel duyguları, hür muhayyileyi yaralayacaktır. Artık günlerimizin her birine mahsus füsun ve destan kalmayacak ve hep birer adet olacaktır. Sihrin cazibesi, büyünün kudret ve muhabbeti kalmayacak, rüyaların dili tutulacak, tekkeler susacak, türbeler mateme gireceklerdir. Hararet yerine ziyanın kaim olması ruhları ayıltacak, zekâyı parlatacaktır.[465]

462 a.g.e., s. 81.
463 a.g.e., ss. 81-82.
464 a.g.e., s. 82.
465 a.yer.

Tunç'un bu noktada yaptığı tercih, Batı'nın bilimsel zihniyetini vurgulamak ve modernleşmeyi bu vurgu çerçevesinde ele almaktır. Zira ona göre on yedinci yüzyıldan beridir Osmanlı'da yapılan reform hareketleri, Batı medeniyetinin ulaştığı seviyeye ulaşmak ve devleti içine düştüğü çöküş sürecinden çıkarmaktır. Ancak yapılan reformlar sonuç vermemiş, yapılan tüm ıslahatlara rağmen "yeni zaman medeniyetine" katılmak için gerekli olan bilimsel ve felsefi zihniyet teşekkül edememiştir.[466] Bu bilimsel ve felsefi zihniyetin teşekkül edememesinin altında yatan en önemli sebep ise Tunç'a göre, Batı'nın bilimsel ve felsefi zihniyetini tamamıyla almak yerine parçalı bir şekilde araçsal bir mantıkla alınmasıdır:

> Garplılık denen şey üç asırdan beri Avrupa'da sayruret bulan bir ilim ve felsefe sistemidir. Bu sistemin herhangi bir şark memleketinde teessüs edip bir anane teşkil edebilmesi, bu ilim ve felsefe manzumesinin parçalarına temas etmekle değil, onu bir bütün, bir kül halinde tesis etmekle olabilir.[467]

Burada şunu ifade etmekte yarar vardır: Tunç, Batı'nın bilimsel ve felsefi zihniyetinin bir bütün şeklinde almak gerektiğini söylerken, Türk toplumunun sahip olduğu yerli ve milli değerlerini geri plana atmıyor, aksine bu zihniyetin ithal edilirken yerli ve milli bir elekten geçmesi lazım geldiğini ve elekten geçen unsurların Türk toplumunun ruhsal yapısına göre dönüşüme uğraması gerektiğini söylemektedir.[468] Nitekim Tunç, Batı'dan yapılacak çevirilerde Batı menşeli kavramlara/sözcüklere karşılık gelecek milli kavramlar/sözcükler bulunmadan bunların dile katılmasına şiddetle karşı çıkar. Zira ona göre her toplum kendi öz değerleri nezdinde varlık kazanır ve onun hususiyetini belirleyen de budur. Dolayısıyla kavramları bu öz değerlerine uygun olarak yoğurmadan kendi bünyesine katması, taklitçilikten öte bir anlam ifade etmez.[469] Bu anlamda Tunç'un modernleşme anlayışı, Batı karşısında gözleri kamaşmış ve kendi öz değerlerine yabancılaşarak Batı'yı topyekûn almak isteyen düşünürlerin modernleşme anlayışıyla taban tabana zıttır. O, daha çok Batı'ya üstünlük kazandıran unsurların, yani bilimsel ve felsefi zihniyetin alınmasıyla ilgilenmektedir. Bu yüzden Tunç'ta ifadesini bulan modernleşme anlayışı, milli kimlikten ve gelenekten tamamıyla bir kopuş değildir:

---

[466] Mustafa Şekip Tunç, "İnsanın Kendini Buluşu ve Şuurun Gelişmeleri", *Türk Yurdu*, S. 253 (1956), s. 562.
[467] Mustafa Şekip Tunç, "İzzet Bey'in Fikri Şahsiyeti", *Darulfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, C. VII, S. 5 (1931), s. 25.
[468] Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri*, s. 234.
[469] Mustafa Şekip Tunç, "Müneverlik Mefhumu", *Milli Mecmua*, C. I, S. 1 (1923), s. 5.

> Yeni Avrupa medeniyetinin geçici ve sadece yeni olup da kültürlü olmayan modalarını, yaratıcı ve yapıcı olan ilmiyle karıştırmamak, Millî geleneklerimizden de ancak yapıcı ve yaratıcı olan ilim zihniyetiyle baş başa gidebilecekleri en kıymetli bir emanet olarak muhafaza edeceğiz. Fakat bu zihniyete aykırı olanları da hükmü geçmiş hâtıralar olarak maziye terk edeceğiz.[470]

Tunç'a göre Cumhuriyet, eskinin sultası karşısında yeni bir ideal ve Türk toplumunun yapısına uygun bir rejim olarak var olmuştur. Zira artık eski mefkûreler, "kurumuş bir ağaç, manasız bir puttur" ve "milletler artık ümmet camiasında değil, milliyet istiklali altında yaşamak ihtiyacı" içerisindedirler. Zaten Batılı milletler de bu ihtiyacın sonucunda varlık kazanmışlardır. Öte yandan bir millette eski mefkûreler, bütünüyle kaybolmazlar. Arkalarında milli ruhta kendisine canlılık imkânı bulan unsurlar bırakırlar. Nitekim bu unsurlar öteden beri o milletin hususiyetini oluşturan unsurlardır. Dolayısıyla kaybolan şeyler daha çok o milletin hususiyetine halel getirmeyen yüzeysel şeylerdir. Bu açıdan Tunç, eskiyi bütün unsurlarıyla bertaraf etmek isteyen rejim elitlerinin karşısında yer alır.[471]

Tunç'un rejim elitlerinin benimsediği anlayışa karşı geliştirdiği eleştirilerinde temel hedef, demokrasinin ikame edilmesidir. Zira verilen kurtuluş mücadelesi sonucunda kurulan Cumhuriyet'le bu hedef doğrultusunda ilk adım atılarak, millet hâkimiyeti tesis edilmiştir. Ancak bu ilk adımdan sonra millet hâkimiyetini sağlamlaştıracak ve Cumhuriyet'i olgunlaştıracak bir adımın daha atılması gerekmektedir. O da millet hâkimiyetinin tamamıyla millete bırakılarak demokrasinin bütünüyle ikame edilmesidir. Nitekim Tunç, rejim elitlerine yönelik gösterilen şiddetli muhalefetin nedenlerini de bu adımın atılmamış olmasına bağlar.[472]

Tunç'a göre millet hâkimiyeti, modernleşmenin esas zeminini teşkil eden çok önemli bir olgudur. Zira modern dönemde monarşiler, artık kabul edilemez yönetim biçimleri olmuşlardır. Dahası bundan sonra ne yapılırsa yapılsın "hükümete ananevi kıymet ve kutsiyetini" vermek de mümkün olmadığı gibi bu tür bir kutsiyet atfı, çeşitli tehlikeli sonuçlara da namzettir ve nitekim bu tür tehlikeler de tarihin çeşitli dönemlerinde

[470] Mümtaz Faruk Fenik, "Şekip Tunç Jübilesi ve Bir Konuşma", *Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi (Jübile Yazıları, Araştırmalar, Resim Sergisi)*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1944, ss. 77-78.
[471] Mustafa Şekip Tunç, "Milliyet Mefkûresi Şaka mıdır?", *Milli Mecmua*, C. II, S. 41 (1941), ss. 661-62.
[472] Mustafa Şekip Tunç, "Hükümet Hâkimiyetinden Millet Hâkimiyetine", *Milli Mecmua*, C. II, S. 26 (1924), s. 413.

ortaya çıkmıştır.[473] Dolayısıyla Türk milletinin, monarşik bir yönetim biçiminden ziyade millet hâkimiyetine dayanan bir rejimle yönetilme arzusu en tabii hakkıdır. Ancak Tunç, burada yapılması gerekenin Türk aydınlarının, halkın kendi öz değerlerini unutmaması için gerekli koşulları ortaya koyacak bir şuurla hareket etmesidir.[474]

Sonuç olarak Bergsoncu kavramlara dayanan terakki fikriyle Mustafa Şekip Tunç, Türkiye modernleşmesinin istikametini rejim elitlerinin pozitivist nitelikteki modernleşme anlayışından farklı olarak daha ruhçu bir rotaya sokmak istemektedir. Dolayısıyla onun modernleşme anlayışı, mevcut modernleşme anlayışının karşısında alternatif bir anlayış olarak konumlanır.[475]

[473] a.g.e., s. 413.
[474] Mustafa Şekip Tunç, "Halkçılık Nedir?", *Muallimler Mecmuası*, C. II, S. 14 (1923), s. 306.
[475] Mollaer, "Mustafa Şekip Tunç".

SONUÇ

"İlerleme" ve "modernleşme" kavramları hem tarihsel bağlantıları hem de içerikleri bakımından birbirleriyle ilişkili kavramlardır. Aralarındaki ilişkiye bakıldığında ilerleme kavramının modernleşmenin bir ön varsayımı olarak konumlandığı görülmektedir. Öyle ki tarihsel süreçte çeşitli evrelerden geçerek on sekizinci yüzyılda asıl anlamını kazanacak şekilde formülleştirilen ilerleme fikri olmasaydı "yeniliğe" ve "geleceğe" vurgu yapan modernlik ve onunla ilişkili modernleşme kavramının ortaya çıkması söz konusu olamazdı. Dahası bugün ilerleme fikri göz önüne alınmadığında, modern düşünce ve ondan türetilmiş spekülatif tarih tasarımları ile zaman/mekan örgütlenmelerinin büyük bir temelden yoksun kalmasının yanı sıra tarihsel ve kültürel değişime herhangi bir normatif değerin atfedilme imkânı da ortadan kalkardı. Bu açıdan ilerleme fikri, modernleşme kavramının en önemli yapısal unsuru olarak konumlanmaktadır. Bu bağlamda ilerleme fikri, sonraki aşamanın her zaman daha iyi olduğu, niteliksel olarak daha üstün olduğu, bu yüzden de arzu edilir olduğu düşünülen birikimli bir süreci ifade eder ve üç temel varsayıma dayanır: (1) doğrusal bir zaman anlayışı ve tarihin geleceğe yönelik bir anlamı olduğu varsayımı; (2) hepsi aynı yönde gelişmeye çağrılan insanlığın temel birliği varsayımı; (3) dünyanın dönüştürülebileceği ve dönüştürülmesi gerektiği varsayımı. İlerleme fikrinin bu üç varsayımı da temelde Hristiyanlıktan kaynaklanmaktadır. Ancak on yedinci yüzyılda bilim ve teknolojinin yükselişiyle birlikte seküler terimlerle yeniden formüle edilmiş ve böylece bugünkü anlamda ilerleme kavramının yapısal içeriğini oluşturmuşlardır.

İlerleme fikri, her yeniliğin salt yeni olmasından dolayı *a priori* olarak daha iyi olduğunu ima eder ve bu yönüyle modernleşmenin yenilik vurgusunun temel argümanını sağlar. Öyle ki sistematik olarak daha iyiyle eşitlenen bu yenilik tutkusu, en başından itibaren modernliğin esas tutkusu haline gelmiştir. Zaten Aydınlanma filozofları da bu türden bir yenilik ve gelişme tutkusuna sahiplerdir. Çünkü onlar da gelecekte insanın her zaman daha "aydınlanmış" bir şekilde hareket edeceğine, aklın sürekli olarak gelişeceğine ve insanlığın ahlaki olarak daha iyi olacağına inanıyorlardır. Böylece ilerleme, varoluşun yalnızca dışsal çerçevesini etkilemeyecek aynı zamanda insanın kendisini de dönüştürecektir.

Öte yandan "ilerleme", "modernlik" ve "uygarlık" terimleri eşanlamlı olma eğilimindedir. Burada özellikle ilerlemenin Darwinci terminoloji içinde yeniden formüle edilmesi ve Spencer tarafından bunun toplumsal süreçlere yansıtılması önemli rol

oynamıştır. Buna göre evrimin basitten karmaşığa doğru olan yönelimini ilerlemenin temel prensibi olarak yorumlayan evrimci perspektif için ilerleme, genel bir rekabet vizyonu içerisinde en iyinin ve en gelişmiş olanın öne çıkmasından kaynaklanmaktadır. Bu formülasyonun sosyal alanlara teşmil edilmesiyle de Batı medeniyeti, sosyal evrimin en gelişmiş aşamasında görülmekte; buna mukabil Batı-dışı toplumlar ise daha geri aşamada bulunan, bu yüzden de modern olma yolunda kat etmesi gereken uzun bir mesafenin olduğu toplumlar olarak işaretlenmektedir. Bu açıdan modernleşme, Batı'nın ulaşmış olduğu gelişme aşamasına doğru ekonomik, toplumsal, siyasal ve kültürel bir yönlenmeyi ifade eder.

Modernleşme kavramı, Türk düşünürleri nezdinde de son yüz elli yılda önemli işlevler yüklenmiş anlam-yoğun bir kavramdır. Çeşitli sözcüklerle (asrîleşmek, muasırlaşmak, çağdaşlaşmak, Avrupalılaşmak, Batılılaşmak) ifade edilen bu kavram genel olarak hemen hemen bütün Batı-dışı toplumlarda olduğu gibi, Türkiye'de de Batı'dan dünyanın geri kalanına yayılan doğrusal ve teleolojik bir süreç olarak ele alınır. Buna göre bütün toplumlar aynı aşamalardan geçerek en nihayetinde Batılı anlamda "modern" olurlar. Dolayısıyla bu çerçevede modernleşme ve Batılılaşma kavramları eşitlenerek aynı olguyu ifade eder hale gelir. Beri yandan yukarıda da ifade edildiği gibi modernleşme kavramı yapısal olarak sahip olduğu süreç anlamından kaynaklı olarak ilerleme fikriyle de ilişkili bir kavramdır. Bu nedenle modernleşme, genel bir kavram olarak hem ilerleme hem de Batılılaşma, çağdaşlaşma, asrileşme, muasırlaşma gibi kavramları içerir.

* * *

Türkiye modernleşmesini inceleyecek bir çalışmanın öncelikle Osmanlı İmparatorluğu'nun Batılılaşma hareketlerine bakması gerekir. Çünkü literatürde genel bir kanaat olarak Türkiye'nin modernleşme girişimlerinin başlangıç noktası III. Selim döneminde (1789-1807) yapılan ıslahat hareketleri kabul edilir. Bu ıslahat hareketleri esas olarak devlet aygıtını yeniden yapılandırmayı amaçlar ve III. Selim döneminden yirminci yüzyıl başlarına kadar sürdürülür. Türkiye Cumhuriyeti'nin 1923'te kurulmasının, genellikle bu tür bir reform sürecinin doruk noktası olduğu ileri sürülür. Ancak her ne kadar Osmanlı İmparatorluğu ile Türkiye Cumhuriyeti'ndeki modernleşme girişimleri arasındaki sürekliliğin altı çizilse de, ikincisi ayrı ve yeni bir başlangıç olarak ele alınır.

Zira erken Cumhuriyet reformlarının itici gücü, geçmişten kesin bir kopuşu hedefleyen anlayışta saklıdır. Öyle ki devleti kurtarmaktan yeni bir düzen kurmaya doğru zihinsel bir geçişin olduğu ve geleneksel düzenin parçalandığı bu evrede modern öncesi bir devletin ortaya çıkışının temeli haline gelecek olan yeni bir kimliğin temelden biçimlendirilmesi gerektiği ortaya çıkacaktır.

Bu bağlamda İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bir üyesi olan Mustafa Kemal, Osmanlı İmparatorluğu'nun modern bir egemen devlete dönüşmesinin ve İmparatorlukta bir ulus duygusu yaratmanın mümkün olamayacağına ikna olur ve Batı tarzı ulus-devlet ilkeleri ve ana hatları üzerine modellenmiş yeni bir devlet kurmak ister. Mustafa Kemal ve destekçileri için bu, eski rejimin bilişsel ve politik bir olumsuzlanmasını ve yeni bir rejimin kurulmasını gerektirir. Bu nedenle Kemalist modernite projesi üç dönüşüm sürecinden oluşur: Siyasal/kurumsal dönüşüm, ekonomik dönüşüm ve ideolojik/kültürel dönüşüm. Tüm bu alanlardaki reformlar, Batılılaşma olarak tanımlanan modernleşmeyi Türkiye'ye getirmeyi amaçlar. Zaten Kemalistlerin nihai hedefi de Türkiye'yi Avrupa tarafından temsil edilen "muasır medeniyetler seviyesine çıkarmak"tır. Bu hedef doğrultusunda Gökalp'e göre, Batılı modern ulus-devletlerle eşit düzeyde demokratik bir Türkiye Cumhuriyeti inşa etmek için, Osmanlı egemen sınıfının, özellikle dinin siyasi alandaki rolünü ilgilendiren bazı yapısal düzenlemeler yapması gerekmektedir. Nitekim Türk kültürünü, Batı medeniyetinin unsurlarıyla birleştirmeye çalışan Gökalp'in fikirleri, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne açılan kritik eşikte dönemin seçkinleri üzerinde etkili olmuş ve çok geçmeden Cumhuriyet seçkinleri tarafından uygulanma imkânına da erişmiştir. Zira onun fikirleri, devletçi politik yaklaşımlar için çok kullanışlı araçlar sunar ve toplumun otoriter yöntemlerle yukarıdan aşağıya yeniden tasarlanması bu kullanışlı araçlar sayesinde mümkün hale gelir. Bu yüzden Gökalp'in mirası, Erken Cumhuriyet yıllarında büyük tartışmalara da yol açar. Dahası bu mirasın bugün bile modern Türkiye'nin genelinde tartışmalara konu olduğu gözlemlenebilir.

* * *

Cumhuriyet Dönemi fikir hayatının önde gelen düşünürleri arasında yer alan ve felsefe itibariyle anti-materyalist, anti-pozitivist ve spiritüalist bir felsefeyi benimseyen Mustafa Şekip Tunç felsefe, psikoloji ve siyaset alanlarında ortaya koyduğu *sui generis* fikirleri ve etkisi itibariyle çok önemli bir yerde konumlanmıştır. Özellikle felsefeci,

ruhiyatçı, sanatçı, münekkit ve cemiyet adamı gibi kimlikleriyle tanınan Tunç, ayrıca Türk Düşünce Tarihi açısından önemli görevlerde de bulunmuştur. Tunç'un etkisi bununla da sınırlı kalmamış, Cumhuriyet'in kuruluşuna ve daha sonrasında yapılan inkılaplara da destek vermiştir. Bu bakımdan Tunç, Cumhuriyet'in resmi paradigmasında olduğu gibi modernleşmenin yönünü Batı olarak tayin etmiştir. Ancak bu yönün resmi paradigmadan farklı olarak Batı'nın pozitivizmi, rasyonalizmi ve mekanizmine doğru değil, daha ziyade ruhçu, iradeci ve spiritüalist öteki Batı'ya doğru olmasını savunmuştur. Onun ortaya koyduğu bu farklılık, Bergsoncu bir kimliğe sahip olmasından kaynaklanmıştır. Öyle ki Cumhuriyet'in resmi ideoloğu olarak anılan Ziya Gökalp'in toplumcu fikirlerini kıyasıya eleştiren Tunç, Bergsonculuğundan kaynaklanan bireyci bir çizgi tutturmuş ve ölümüne kadar olan süre içerisinde bu çizgide kalmıştır.

Tunç yazdığı yazılarda özellikle siyaset, toplum, kültür ve medeniyet konularında önemli fikirler ortaya koymuştur. Öyle ki ortaya koyduğu felsefi görüşleri siyasal, toplumsal ve kültürel konulara hasredilmiş; bununla da erken Cumhuriyet döneminden itibaren uygulamaya konulan batılılaşma hamlesinin muhtevasını değiştirmeyi ve daha ruhçu bir istikamete sokmayı amaçlamıştır. Bu amaç doğrultusunda millet egemenliğine dayanan demokratik bir yönetim anlayışını savunarak Türk İnkılabı'nı Bergsoncu "süre (durée)", "oluş" ve "hayat hamlesi (élan vital)" kavramları ile terakki fikri bağlamında değerlendirmiş, pozitivist anlayışın karşısında bir ilerleme anlayışı ortaya koymuştur. Çünkü Bergsonculuk, Türk düşünce hayatında özellikle anti-materyalist, anti-pozitivist ve anti-sosyolojist yaklaşımıyla Durkheim-Gökalp çizgisine alternatif bir felsefe ortaya koymaktır.

Tunç'un Bergson'un "hayat hamlesi (élan vital)" ve "süre (durée)" kavramlarından yola çıkan felsefi görüşlerine göre evren organik bir bütündür ve daimi olarak değişerek "tekâmül" etmektedir. Böylece Tunç'a göre evren donmuş bir hakikat değil, aksine dinamik, devingen, yaratıcı bir evrendir. Bu bağlamda Tunç, materyalizmin ve bununla ilişkili mekanizm, determinizm ve pozitivizmin tam karşısında konumlanır. Ruhsal olgu ve olayları maddi bir temelde ele alan ve maddeyi öncelikli bir yere koyan materyalizme karşı, Tunç insanın şuur-dışı denilen iç âleminde sürekli ve serbest bir oluş halinde olduğuna ve hiçbir şekilde deterministlerin iddia ettiği gibi önceden belirlenemeyeceğine inanmaktadır.

Tunç'a göre Batı sömürgeciliğine esas mahiyetini kazandıran da bu materyalist, rasyonalist ve pozitivist anlayıştır. Bu nedenle Tunç, Batı'nın sömürgecilik siyasetine karşı bir tepkiyle doğan Cumhuriyet'in modernleşme isteğine yön vermek ve onu

Bergsoncu kavramlarla ilişkilendirmek istemektedir. Böylece bu girişimin, İnkılâbı'nın kültürcü ve ulusalcı siyasetinin gerektirdiği yeni bilgi olanaklarını yaratarak, onu gerçek bir ruh hamlesi haline getireceğine inanmaktadır. Zaten Tunç'un Bergson felsefesi yolu ile o dönemin sorunlarına çözüm arayışına girmesi, Durkheim-Gökalp çizgisinde gelişerek, on dokuzuncu yüzyıl sonlarından itibaren Jöntürkler eliyle Osmanlı-Türkiye modernleşmesinin hâkim temalarını şekillendiren dayanışmacı-cemiyetçi ideolojik geleneklere tepki gösteren yeni bir fikir hareketinin de gelişmeye başladığını göstermektedir. Bu yeni fikir eğilimi, Türkiye modernleşmesinin yeni bir felsefi-siyasal dil yaratarak, modernleşme serüveninde yeni bir kırılma hattı yaratmaktadır.

KAYNAKLAR

"1924 Anayasası", *Türkiye Cumhuriyeti Anayasa Mahkemesi*, 1924, https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1924-anayasasi/.

AHMAD Feroz, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, 11. b., İstanbul: Kaynak Yayınları, 2012.

AKYILDIZ Ali, "Tanzimat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2011, https://islamansiklopedisi.org.tr/tanzimat.

ALLAN Kenneth, *Çağdaş Sosyal ve Sosyolojik Teori*, 1. b., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020.

ALTINTAŞ Hayrani, *Mustafa Şekip Tunç*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.

ARENDT Hannah, *Devrim Üzerine*, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

———, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 6. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

———, *İnsanlık Durumu*, 8. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

ARİSTOTELES, *Politika*, 19. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017.

ARON Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 8. b., İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2010.

AVCIOĞLU Doğan, *Türkiye'nin Düzeni: Dün-Bugün-Yarın (Birinci Kitap)*, 10. b., İstanbul: Tekin Yayınevi, 1976.

AVİNERİ Shlomo, "Tarih: Özgürlük Bilincine Doğru İlerleme", *Alman İdealizmi II: Hegel*, ed. Güçlü Ateşoğlu, 1. b., İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2013, s. .

AYDIN Suavi, *Modernleşme ve Milliyetçilik*, 1. b., Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993.

BACON Francis, *Eskilerin Bilgeliği*, 1. b., Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2018.

———, *Novum Organum*, 1. b., Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015.

BAYRAKTAR Levent, "Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve İlk Temsilciler", *Felsefe Dünyası*, C. 2, S. 28 (1998).

———, "Mustafa Şekip Tunç Düşüncesinde Model İnsanı Yaratacak Olan Eğitim Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, C. 1, S. 35 (2002).

BAYTEKİN Serhat Buhari, *Mustafa Şekip Tunç'un Sosyal ve Siyasal Düşüncesi*, (Yüksek Lisans Tezi Tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

BENOİST Alain De, "A Brief History of the Idea of Progress", *The Occidental Quarterly*, C. 8, S. 1 (2008).

BERGER Peter L., *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, 4. b., İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.

BERKES Niyazi, "Sociology in Turkey", *American Journal of Sociology*, C. 42, S. 2 (1936).

———, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 3. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.

———, "Ziya Gökalp: His Contribution to Turkish Nationalism", *Middle East Journal*, C. 8, S. 4 (1954).

BERMAN Marshall, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, 14. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

BİRAND Kamıran, "Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimat'ta Tesirleri", *Kamıran Birand Külliyatı*, 1. b., Ankara: Akçağ Yayınları, 1998, s. .

BOCK Kenneth, "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, ed. Tom Bottomore, Robert Nisbet, 2. b., İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2010, s. .

BORATAV Korkut, *Türkiye İktisat Tarihi (1908-2009)*, 22. b., Ankara: İmge Kitabevi, 2016.

BRACKNEY William H., *Historical Dictionary of Radical Christianity*, 1. b., Plymouth: The Scarecrow Press, 2012.

BUMİN Tülin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, 6. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.

BURGEN Arnold, Peter MCLAUGHLİN, Jürgen MİTTELSTRASS, “Introduction”, *The Idea of Progress*, ed. Arnold Burgen, Peter McLaughlin, Jürgen Mittelstraß, Berlin: Walter de Gruyter, 1997, s. .
BURY John Bagnell, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth*, New York: Dover Publications, 1960.
CALLİNİCOS Alex, *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış*, 7. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
CEVİZCİ Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 3. b., İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
CEYHAN ÇOŞTU Feyza, “Zaman Üzerine Bir Sınıflama Denemesi”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 8, S. 2 (2015).
COLİNGWOOD Robin George, *Tarih Tasarımı*, 7. b., Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
COMTE Auguste, *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*, 2. b., Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2019.
CONDORCET, *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı I*, 3. b., İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
———, *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı II*, 2. b., İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1966.
ÇINAR Metin, “Dergâh Dergisi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, 3. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, C. 5.
ÇİĞDEM Ahmet, *Bir İmkan Olarak Modernite*, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.
DAVİSON Andrew, *Türkiye’de Sekülarizm ve Modernlik*, 3. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
DEMİRHAN Ahmet, *Modernlik*, 1. b., İstanbul: Ağaç Yayınları, 1992.
DESCARTES René, *Metot Üzerine Konuşma*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.
DİDEROT Denis, Jean le Rond D’ALEMBERT, *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü (Seçilmiş Maddeler)*, 2. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
FAY Sidney B., “The Idea of Progress”, *The American Historical Review*, C. 52, S. 2 (1947).
FENİK Mümtaz Faruk, “Şekip Tunç Jübilesi ve Bir Konuşma”, *Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi (Jübile Yazıları, Araştırmalar, Resim Sergisi)*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1944, s. .
FINDIKOĞLU Ziyaeddin Fahri, “Profesör Şekip Tunç’un İlk Yazıları”, *Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi (Jübile Yazıları, Araştırmalar, Resim Sergisi)*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1944, s. .
FRİSBY David, *Modernlik Fragmanları: Simmel, Kracauer ve Benjamin’in Eserlerinde Modernlik Teorileri*, 1. b., İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
FUKUYAMA Francis, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, 2. b., İstanbul: Gün Yayıncılık, 1999.
GÖKALP Ziya, “Cemiyette Büyük Adamların Tesiri”, *İçtimâiyât Mecmuası*, C. 1, S. 2 (1333).
———, *Küçük Mecmua Yazıları*, 1. b., İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018.
GÖKALP, ZİYA, *Makaleler 9: Yeni Gün-Yeni Türkiye-Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar*, ed. Şevket Beysanoğlu, 1. b., İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
GÖKALP Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, 8. b., İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019.
———, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, 6. b., İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019.
———, *Yeni Mecmua Yazıları*, 1. b., İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018.
GÖLE Nilüfer, *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, 4. b., İstanbul: Metis Yayınları, 2011.

———, “Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı”, *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, ed. Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba, 4. b., İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017, s. .
GÖZLER Kemal, *Türk Anayasaları*, 1. b., Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları, 1999.
GULBENKİAN KOMİSYONU, *Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*, 7. b., İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
HABERMAS Jürgen, “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, *Postmodernizm*, ed. Necmi Zeka, 2. b., İstanbul: Kıyı Yayınları, 1994, s. .
HANİOĞLU M. Şükrü, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
———, “Siyasal Temsil Olayının Osmanlı İmparatorluğundaki Yeri”, *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*, ed. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, 3. b., İstanbul: Alfa Aktüel Yayınları, 2007, s. .
HARMAN Ömer Faruk, “Katoliklik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2002, https://islamansiklopedisi.org.tr/katoliklik.
HARTOG François, *Tarih Başkalık Zamansallık*, 1. b., Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000.
HARVEY David, *Postmodernliğin Durumu*, 1. b., İstanbul: Metis Yayınları, 1997.
HEGEL G.W., *Tarihte Akıl*, 3. b., İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016.
HUCHHANAVAR Shivaraj, “Introduction to Traditional and Modern Natural Law Theories”, *Ssrn*, 2018, https://ssrn.com/abstract=2775536.
İNALCIK Halil, “Tanzimat Nedir?”, *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Halil İnalcık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, 1. b., Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006, s. .
İREM Nazım, “Mustafa Şekip Tunç”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, 7. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, C. 3.
KABADAYI Talip, *Augustinus’tan Paul Weiss’a Tarih Felsefecileri: Seçme Okuma Metinleriyle*, 1. b., Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2017.
KAMBOUCHNER Denis, “Descartes ve Descartes Sonrası Sistemler”, *Felsefe Tarihi 2: Modern Dünyanın Yaratılması*, ed. Jacqueline Russ, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s. .
KANSU Aykut, *1908 Devrimi*, 5. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
KANT Immanuel, *Seçilmiş Yazılar*, 4. b., Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
———, *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, 1. b., New Haven and London: Yale University Press, 2006.
KAPLAN Mehmet, “Mustafa Reşid Paşa ve Yeni Aydın Tipi”, *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Halil İnalcık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, 1. b., Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006, s. .
KARAL Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi 5. Cilt: Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, 7. b., Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
KARPAT Kemal H., “Social Change and Politics in Turkey: A Structural-Historical Analysis”, *Social, Economic and Political Studies of the Middle East*, 1973.
———, *Türk Siyasi Tarihi: Siyasal Sistemin Evrimi*, 6. b., İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
KASABA Reşat, “Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm”, *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, ed. Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba, 4. b., İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017, s. .
KAYALI Hasan, *Jön Türkler ve Araplar: Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık 1908-1918*, 1. b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
KOLEKTİF, “Karanlık Çağ”, *Vikipedi, Özgür Ansiklopedi*, 2019, https://tr.wikipedia.org/wiki/Karanl%C4%B1k_%C3%87a%C4%9F.
KOSELLECK Reinhart, *İlerleme*, 1. b., Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007.

———, *Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar*, 3. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
KOYRÉ Alexandre, "Üç Yüz Yıl Sonra Descartes", *Koyré'nin Bilimsel Düşünce Tarihi Üzerine Denemeleri*, ed. Talip Kabadayı, 1. b., Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2013, s. .
KÖKER Levent, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, 12. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
KUTLUER İlhan, *Modern Bilimin Arkaplanı*, 1. b., İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
LENİN V.İ, *Bütün Eserler Cilt 1: 1893-1894*, 1. b., İstanbul: Ülke Yayınları, 1978.
LEWİS Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 7. b., Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.
MALTHUS Thomas Robert, *Nüfus İlkesi*, 1. b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
MARDİN Şerif, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)*, 15. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
MARDİN, ŞERİF, "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, 4. b., İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017, s. .
MARDİN Şerif, "Tanzimat Fermanı'nın Manâsı: Yeni Bir İzah Denemesi", *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Halil İnalcık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, 1. b., Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006, s. .
———, *Türk Modernleşmesi*, 19. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
MARGARET Meek Lange, "Progress", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter.2019, https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/progress/.
MAZLİSH Bruce, "The Idea of Progress", *Daedalus*, C. 92, S. 3 (1963).
MCNEİLL William H., *Dünya Tarihi*, 15. b., Ankara: İmge Kitabevi, 2013.
METİN Celal, *Emperyalist Çağda Modernleşme: Türk Modernleşmesi ve İran (1800-1941)*, 1. b., Ankara: Phoenix Yayınevi, 2011.
MOLLAER Fırat, *Modernlik Kehanetleri*, 1. b., Ankara: Phoenix Yayınevi, 2016.
———, "Mustafa Şekip Tunç", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2012, https://islamansiklopedisi.org.tr/tunc-mustafa-sekip.
MONTESQUİEU, *İran Mektupları*, 3. b., İstanbul: Anka Yayınları, 2003.
MUMFORD Lewis, *Makine Efsanesi*, 1. b., İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
NİSBET Robert, *History of the Idea of Progress*, New York: Basic Books, 1980.
OĞUZ Gökhan, *Sosyolojik Yaklaşımlı Türk Milliyetçiliğinde Türk Modernleşmesi: Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan, Erol Güngör, Yılmaz Özakpınar*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
OKAY M. Orhan, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, 9. b., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
———, "Ziya Gökalp", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1996, https://islamansiklopedisi.org.tr/gokalp-ziya#1.
ORTAYLI İlber, "Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu", *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Halil İnalcık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, 1. b., Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006, s. .
OUTRAM Dorinda, *Aydınlanma*, 1. b., Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007.
ÖZLEM Doğan, *Tarih Felsefesi*, 3. b., İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2016.
———, "Terakki (İlerleme) Fikrinin Kaynağı ve Gelişimi", *Muğla Üniversitesi SBE Dergisi*, S. 14 (2005).
PARLA Taha, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, 2. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
PERRY Matt, *Marksizm ve Tarih*, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
PİRONTİ Gabriella, "Tanrılar ve İnsanın Ortaya Çıkışı", *Antik Yunan*, ed. Umberto Eco, 2. b., İstanbul: Alfa Yayınları, 2018, s. .
PLATON, *Devlet*, 9. b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005.

POPKİN Richard H., “Metafiziğin Kısa Tarihi”, *Metafiziğe Giriş*, ed. Ahmet Cevizci, 1. b., İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001, s. .
ROUSSEAU Jean-Jacques, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, 11. b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
SALGAR Ercan, *İlerleme Kavramı ve Bilimdeki Yansımaları*, 1. b., İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2015.
SEZGİN Ahmet, *Ord. Prof. Mustafa Şekip Tunç’un İçtimaî Makaleleri*, (Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1974.
SMİTH Adam, *Milletlerin Zenginliği*, 10. b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
SOMEL Selçuk Akşin, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi (1839-1913)”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası - Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, 8. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, C. 1.
SOREL Georges, *The Illusions of Progress*, 1. b., Berkeley: University of California Press, 1969.
SOYDAN Tarık, “What Happened to Turkish Modernization? -A Historical Evaluation-”, *Journal for Critical Education Policy Studies*, C. 17, S. 2 (2019).
ST. AUGUSTİNUS, *İtiraflar*, 1. b., İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
———, *The City Of God*, 1. b., Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2009.
TANNENBAUM Donald G., David SCHULTZ, *Siyasi Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri*, 7. b., Ankara: Adres Yayınları, 2011.
TANÖR Bülent, *Osmanlı-Türk Anayasa Gelişmeleri: 1789-1980*, 26. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
TANPINAR Ahmet Hamdi, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 7. b., İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1988.
TOCQUEVİLLE Alexis De, *Amerika’da Demokrasi*, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
TOKU Neşet, *Türkiye’de Anti-Materyalist Felsefe: (Spiritüalizm) -İlk Temsilciler-*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
TOPAL Alp Eren, “Against Influence: Ziya Gökalp in Context and Tradition”, *Journal of Islamic Studies*, C. 28, S. 3 (2017).
TOULMİN Stephen, *Kozmopolis: Modernite’nin Gizli Gündemi*, 1. b., İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
TOURAİNE Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, 11. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
TÖNNİES Ferdinand, *Cemaat ve Cemiyet*, 1. b., İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2019.
TUNAYA Tarık Zafer, “Batılılaşmada Temel Araştırmalar ve Yaklaşımlar”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 1983, C. 1.
———, *Türkiye’nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, 3. b., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.
TUNÇ Mustafa Şekip, “Aksiyon Felsefesi Bakımından Politika”, *Türk Düşüncesi*, C. I, S. 1 (1953).
———, *Bergson ve Kudret-i Ruhiye’ye Dair Bir Kaç Konferans*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1934.
———, “Bergson’un Felsefesi”, *Yaratıcı Tekâmül*, kitap editörü Henri Bergson, 1. b., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. .
———, *Bir Din Felsefesine Doğru*, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1959.
———, “Cevap”, *Dergâh Dergisi*, S. 8 (1937).
———, “Dehâ Meselesi”, *Cumhuriyet*, (04.01.1949).
———, “Devlet”, *Türk Yurdu*, S. 259 (1956).
———, “Dil Meselemiz”, *Bilgi Mecmuası*, C. II, S. 19 (1948).

———, “Eski ve Yeni Dünya Görüşlerimiz”, *Cumhuriyet*, (Birinciteşrin.1942).
———, *Felsefe Dersleri -Ruhiyat-*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1340.
———, “Felsefe ve Hikmet”, *Hayat Mecmuası*, C. I, S. 26 (1927).
———, “Fert ve Cemiyet Mefhumları”, *Hayat Mecmuası*, C. II, S. 35 (1927).
———, *Fikir Sohbetleri*, İstanbul: Ülkü Basımevi, 1948.
———, “Hakikat ve Şe’niyet”, *Dergâh Dergisi*, S. 25 (1922).
———, “Halkçılık Nedir?”, *Muallimler Mecmuası*, C. II, S. 14 (1923).
———, “Halkta Zihniyet”, *Milli Mecmua*, C. I, S. 6 (1924).
———, “Hislerimizin Mantığı”, *Dergâh Dergisi*, S. 7 (1921).
———, “Hükümet Hâkimiyetinden Millet Hâkimiyetine”, *Milli Mecmua*, C. II, S. 26 (1924).
———, “Hürriyet Kimlere ve Niçin Lazımdır?”, *Türk Yurdu*, S. 255 (1956).
———, “Hürriyet ve İhtilaf”, *Cumhuriyet*, (08.09.1946).
———, *İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler*, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1943.
———, “İnsanın Kendini Buluşu ve Şuurun Gelişmeleri”, *Türk Yurdu*, S. 253 (1956).
———, “İnsanlığa Hizmet Arzusu ve Hüsranları”, *Cumhuriyet*, (09.07.1944).
———, “İzzet Bey’in Fikri Şahsiyeti”, *Darulfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, C. VII, S. 5 (1931).
———, “Kişinin Değeri”, *Türk Düşüncesi*, C. II, S. 9 (1954).
———, “Medeniyetlerin Selameti”, *Türk Yurdu*, S. 257 (1956).
———, “Mekanik ve Organik Davalarının Kıymetleri ve Bunlardan Alınacak Dersler”, (27.09.1942).
———, “Mekanik ve Organik Davalarının Yeni Zamanda Geçirdiği Safhalar”, *Cumhuriyet*, (20.09.1942).
———, “Memlekette On Senelik Felsefe”, *Varlık*, S. 8 (1933).
———, “Mevzun Olan Yalnız Şiir Midir?”, *Dergâh Dergisi*, S. 24 (1922).
———, “Milliyet Mefkûresi Şaka mıdır?”, *Milli Mecmua*, C. II, S. 41 (1941).
———, “Müneverlik Mefhumu”, *Milli Mecmua*, C. I, S. 1 (1923).
———, “Mütefekkirlerimizin Seciyesi Nasıl Keşfedilir?”, *Dergâh Dergisi*, S. 10 (1921).
———, “Osmanlıca”, *Yeni Mektep*, S. I/1 (1327).
———, “Ruh ve Beden”, *Dergâh Dergisi*, S. 6 (1921).
———, “Ruha Bir Dikkat”, *Dergâh Dergisi*, S. 4 (1921).
———, “Ruhun Bin Bir Gecelerinden...”, *Dergâh Dergisi*, S. 16 (1921).
———, “Sanatın İçyüzü”, *Dergâh Dergisi*, S. 1 (1921).
———, “Tabiat, Tarih ve Ahlak Bütünündeki Gidiş Birliği”, *Türk Yurdu*, S. 266 (1957).
———, *Terakki Fikri: Menşei ve Tekâmülü*, 1. b., İstanbul: Anahtar Kitaplar, 2005.
———, “Türkiye’de Felsefe”, *İş Mecmuası*, C. 3, S. 2 (1937).
———, “Ziya Gökalp’e Ait Hatıralarım (O’nun Hatıraları IV)”, *İş Mecmuası*, S. V/19 (1939).
TURNER Jonathan H., Leonard BEEGHLEY, *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*, 6. b., İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2017.
TÜRKMEN S., “Mustafa Şekip Hayatını Anlatıyor”, *Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi (Jübile Yazıları, Araştırmalar, Resim Sergisi)*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1944, s. .
UNAT Abadan, “Sosyal Bilimlerde Yeni Gelişmeler: Modernizm Postmodernizm”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, S. 48-49 (1990).
VOLTAİRE, *Candide ya da İyimserlik*, 1. b., İstanbul: Adam Yayınları, 2000.
WEBER Max, *Sosyoloji Yazıları*, 1. b., İstanbul: Hürriyet Vakfı, 1993.
WESTFALL Richard S., *Modern Bilimin Oluşumu*, 12. b., Ankara: Tübitak Yayınları, 2000.
WİLLİAMS Raymond, *Anahtar Sözcükler*, 6. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

YAYLALI İlhan, *Şuurlu Muhafazakârlık: Mustafa Şekip Tunç Düşüncesinde Birey, Toplum, Siyaset*, (Yüksek Lisans Tezi Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
YILDIZ Yakup, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
YILMAZ Levent, *Modern Zamanın Tarihi*, 2. b., İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
ZÜRCHER Erik Jan, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 2., İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.